La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ABRIL-JUNIO 1954 - N.° 251

El Problema de la Confirmación

III.

En esta tercera parte de nuestro trabajo queremos tratar de otra faceta del problema teológico de la confirmación no menos oscura ni tampoco menos actual que la de la materia de este sacramento: los efectos del mismo. Como veremos enseguida, el magisterio de la Iglesia nos enseña algo acerca de este punto, pero en términos generales, dejando a los teólogos un campo muy amplio para sus investigaciones, pero por muchas razones este campo no ha sido muy labrado hasta nuestro tiempo. Pero ahora, cuando dentro del protestantismo se están publicando trabajos que demuestran interés por este tema, conviene señalar no solamente la doctrina de la Iglesia, sino también las líneas generales dentro de las cuales puede desarrollarse con fruto la investigación católica acerca de esta materia.

Daremos como introducción a este estudio de los efectos de la confirmación un resumen de la posición adoptada por los teólogos protestantes. Otra vez más empezamos con la doctrina oficial de la Iglesia anglicana de hoy día, según la expone la comisión formada en 1922 por los obispos de Canterbury y York, cuyas conclusiones se publicaron en 1938 (1).

Según este documento, aunque sea muy difícil precisar la relación íntima entre el bautismo y la confirmación, sin embargo es necesario admitir que en este último se concede el Espíritu

(1) Doctrine in the Church of England, (Soc. for the Promoting of Christian Knowledge, London, 1938).

Santo para fortalecer al cristiano. Los dones que se otorgan al cristiano mediante este rito son los mismos designados en Isaías como dotes del Mesías, y por lo tanto, es preciso admitir que la confirmación es verdadero instrumento de la gracia de Dios (2). Con pocas excepciones esta doctrina se admite por todos los teólogos modernos de la Iglesia anglicana. Sin embargo, hay mucha diferencia en la manera de explicar la relación entre este sacramento y el bautismo.

Podemos distinguir dos tendencias generales. La primera concede tanta importancia a la confirmación que tiende a negar la eficacia del bautismo para conceder el Espíritu Santo y sus dones. Según los partidarios de esta opinión la inhabitación del Espíritu Santo en el alma se reserva totalmente para la confirmación, mientras el bautismo no es más que una preparación necesaria para este sacramento (3). Dentro del rito complejo de la iniciación cristiana la confirmación desarrolla el papel más importante.

La segunda tendencia representa una reacción dentro del campo protestante contra esta opinión extremista de Mason, Dix y Thornton. Su expresión casi oficial se encuentra en las conclusiones de otra comisión formada por la convocatoria de Canterbury y York publicadas en 1944 (4). Según estas conclusiones, el Espíritu obra tanto en el bautismo como en la confirmación, y el don del Espíritu se recibe mediante los dos ritos. La gracia especial de la confirmación es para los seglares lo que es la ordenación para los clérigos. Concede a todos una comisión para ejercer el ministerio que corresponde a todo miembro de la Iglesia de Cristo. Como hemos indicado, fué Lampe, profesor del Colegio de San Juan en Oxford, quien dió a esta opinión su aparato científico en su importante obra The Seal of the Spirit (5).

Según este autor la confirmación no debe considerarse como sacramento en el verdadero sentido de la palabra, sino que es un rito que expresa, recuerda y «confirma» la gracia anteriormente recibida en el bautismo. Confiere al candidato una comi-

(2) Véase la nota 36 de la primera parte donde citamos el texto del documento de la Comisión.
(3) Cf. las notas 38-44 de la primera parte.
(4) Confirmation Today, (Press and Publications Board, 1944).
(5) The Seal of the Spirit, Longmans, 1951).

sión para el apostolado que puede llamarse el sacerdocio de los seglares. Es el instrumento que emplea la Iglesia para conceder la ayuda espiritual necesaria para que el cristiano tome su parte en la vida activa de la Iglesia y en su misión para la santificación del mundo (6).

Repetimos una vez más que esta relación entre el bautismo y la confirmación es el aspecto de este problema que más interés tiene para los teólogos protestantes de hoy día, y casi todos sus estudios tienen como tema central el problema de las gracias especiales de la confirmación. La razón es bien sencilla; por una parte ven la indiferencia de muchos miembros de su Iglesia, y por lo tanto, quieren a todo trance animarles hacia un apostolado más eficaz. Ven en el rito de la confirmación un medio muy útil para conseguir este fin y por lo tanto quieren explicar la doctrina acerca de sus efectos desde el punto de vista de la relación entre los miembros de la Iglesia y Cristo, su fundador (7).

La teología católica tiene como fuentes para su doctrina acerca de los efectos de la confirmación la Sagrada Escritura y la doctrina de los Santos Padres. De estas dos fuentes deduce su doctrina, sus argumentos y sus conclusiones teológicas.

No es nuestra intención aquí entrar de lleno en la doctrina de la Sagrada Escritura acerca de las gracias especiales de la confirmación. Sin embargo conviene indicar su importancia en esta materia. Como nos dice el Catecismo Romano, si quisiéramos exponer la eficacia suma de este sacramento conviene señalar a los fieles la transformación radical que produjo en los mismos apóstoles. De sobra conocemos su actitud antes y después de la Pasión de Cristo. Todos huyeron, dejándole solo; Pedro, la cabeza de su Iglesia, le negó tres veces. Aún después de la resurrección tenían miedo a los judíos, de tal manera que se cerraron en una habitación sin salir a la calle. Puede añadirse que demostraron una falta de comprehensión referente a la misión que su Divino Maestro les había confiado. Todo esto

(6) Véanse las notas 49, 50 de la primera parte. Es de notar que muchas de las citas de los Santos Padres en este libro de Lampe están equivocadas, pero de todas maneras es un libro útil.

(7) Cf. The Theology of Confirmation in relation to Baptism, por Gregory Dix, (Dacre Press, Westminster, 1948).

lo cambió radicalmente la venida sobre ellos del Espíritu Santo el día de Pentecostés.

Ya desaparece el miedo y la falta de comprehensión. Predican públicamente la doctrina de Cristo no solamente en Palestina, sino también en el mundo entero; y cuando tienen que sufrir persecución lo hacen con verdadera alegría de espíritu, orgullosos de poder seguir a su Maestro hasta la muerte. En verdad, la meditación sobre este hecho tan extraordinario nos enseña mucho acerca de los efectos de la confirmación (8).

La Sagrada Escritura nos enseña también la sacramentalidad de la confirmación y su distinción del bautismo. Al mismo tiempo indica claramente la íntima relación entre estos dos sacramentos de la iniciación cristiana (9).

De estos y otros lugares del Nuevo Testamento se deduce lógicamente que este sacramento tiene como su fin y efecto principal conceder el Espíritu Santo de una manera especial y que la gracia que otorga es la fortaleza—el coraje necesario para confesar el nombre y la doctrina de Cristo. Así lo resume el Concilio de Florencia:

«Effectus utem huius sacramento est, quia in eo datur Spritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolicis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen» (10).

Las enseñanzas de los Santos Padres nos ayudan para concretar aún más los efectos de este sacramento. Sin embargo, antes de estudiar su doctrina quisiéramos advertir otra vez que sería inútil buscar en sus escritos un tratado teológico en forma escolástica, puesto que cuando escribieron la teología de los sacramentos no había sido desarrollada perfectamente. Lo que buscamos en ellos es la doctrina, no la forma escolástica de proponerla. También es de notar que algunas veces aplican a la unción bautismal efectos que en realidad pertenecen a la confirmación. Una vez hechas estas advertencias podemos resumir brevemente su doctrina acerca de los efectos propios de la confirmación.

---

(8) Catechis. Rom. De Sac. Confirm. n. 21.

(9) Cf.: Act. 1. 4. 8; 2. 17. 33; 2. 38; 8. 15-17; 17. 7. (I Cor. 12. 13; 2 Cor. 1. 21-22; Jn. 4. 13; 7. 37. etc.)

(10) DB. 697.

I.—LA DOCTRINA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Puesto que una escuela entre los modernos protestantes insiste en que el bautismo no es más que una preparación para la confirmación, y que el Espíritu Santo se concede a los fieles sólo mediante ella, parece conveniente indicar lo absurdo de esta posición frente a la doctrina de los Padres. En sus escritos está claramente expuesta la verdadera doctrina, que el Espíritu Santo se concede en el bautismo, y no solamente en la confirmación.

Hablando del Espíritu Santo y los efectos que se producen en el alma mediante el bautismo, dice Novaciano (+257): «His est qui operatur ex aquis secundam nativitatem, pignus promissae hereditatis et quasi chirographum aeternae salutis; qui nos Dei faciat templum et nos eius efficiat domum; qui interpellat divinis aures pro nobis gemitibus ineloquacibus, advocationis implens officia et defensionis exhibens munera; inhabitator corporibus nostris datus et sanctitatis effector» (11).

Lo mismo enseña de una manera clarísima Aphraätes, y sus palabras no necesitan comentario alguno: «a baptismo enim accipimus Spiritum Christi; et eadem hora qua Spiritum invocant sacerdotes, aperit caelum et descendit, aquis incubat, eumque induunt qui baptizantur. Ab omnibus enim de corpore natis Spiritus abest, donec ad aquae regenerationem accedant; tunc accipiunt Spiritum Sanctum» (12).

San Juan Crisóstomo, en un resumen magnífico de los efectos del bautismo dice: «Caput bonorum habemus per baptismum; preccatorum remissionem accipimus, sanctificationem, Spiritus participationem, adoptionem, vitam aeternam» (13). Las citas son tan numerosas que nos sería imposible darlas todas aquí, pero podemos afirmar sin posibilidad de error que esta es la doctrina constante de los Santos Padres (14).

---

(11) PL. III. 944, (RJ. 607).
(12) Dem. 6. 14. (Ps. I. 291). RJ. 683.
(13) In Act. Hom. 40. 2. (RJ. 1216) Cf: Ad Rom. Hom. PG. LX. 519. (RJ. 1186).
(14) Cf: Iraen. Adv. Haeres. PG. VII. 929; ibid. 1138; Orig. Peri. Arch. L. 1. c. 1. PG. XI. 122; Cyp. PL. III. 944; Clem. Alex. Paed. 1. 6. PG. VIII. 280; Method. Conv. Dei. Virg. PG. XVIII. 149; J. Chrysost. Hom. ad Neoph. PL. XLIV. 654; Hom. XXIV. 2. in Jn. PL. VIII. 140; Hil. in Ps. 64. 15. PL. IX. 421; Hieron. Dial. contra Lucif. PL. XXIII. 169; Aug. Ep. 187. 8. Bapt. 5. 20. 28. RJ. 766, 770, 788, 813.

Así, pues, el Espíritu Santo se concede en el bautismo, y sin embargo se concede también en la confirmación—de una manera especial. Lo indica claramente Inocencio I y muchos otros Padres, algunas veces al hablar de toda la ceremonia compleja de la iniciación cristiana y otras al tratar específicamente de la confirmación (15). Para ellos este don del Espíritu que se concede mediante la confirmación es verdadera unción del alma por la cual recibimos la gracia y nos da las armas para luchar contra todos los enemigos (16). Esta unción nuestra tiene íntima relación con aquella misteriosa unción que recibió Cristo en su bautismo (17) y mediante ella recibimos una dignidad real (18). Esta idea lo resume San Isidoro: «Ergo, quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum ungimur, ut Christi nomine censeamur (19), repitiendo una idea en que insistió mucho Macario de Egipto, «siquidem electi Dei unguntur oleo sanctificante, evaduntque summa dignitate pollentes ac reges» (20).

En la confirmación recibimos la gracia de Dios—mayor santificación del alma. Se nos otorga también un aumento de los dones del Espíritu Santo. Así lo dice la Constitución Apostólica: «...ipsi quoque participes fiant doni Spiritus Sancti, et hoc sigillo confirmati, permaneant stabiles et immobiles, innocui et inviolati» (21). Como dice San Beda, al hablar de este sacramento: «...ad accipiendum Spiritus Sanctim gratia manum imponeret...» (22). Algunos, como Leidrado de Lyón, lo

---

(15) Tert. de Res. Carn. c. 8.; Cyp (RJ. 595); Pacian. De Bapt. Serm. PL. XIII. 1093; 1065; Isid. Hisp. Etym. VI. XIX. 50. PL. LXXXII. 256; Ildeph. Tolet. PL. XCVI. 165; De Cog. Bapt. PL. XCVI. 161-2; Innoc. I. Ep. XXV. III. 6. PL. XX. 555; Cf: 554; Aug. De Bapt. III. 16. 21. PL. XLIII. 148 (Cf: Serm. CCLVI. 4-5) Greg. M. Hom. XVII. 18. PL. LXXVI. 1148; Innoc. IV. ad Deleg. Apost. Cypr. Coll. Lact. t. 2. app.

(16) Cypr. Ep. LXX. 2. PL. III. 1040; S. Ephraem. In Joel. 2. 24. (RJ. 725).

(17) Ter De Bapt. 7. Optatus IV 7.

(18) Chrysol. Serm. CXXVI. PL. LII. 548; Macarius Egypt. Hom XV. Maxim. Tur. De Bapt. PL. LVII. 779; Leo. M. Serm. XXIII.

(19) De Eccl. Offic. II. XXVI. PL. LXXXIII. 823.

(20) Hom. XVII. Bib. Vet. Pat. t. IV.

(21) Véase RJ. 1240. Trad. Apost. Cf: Botte, La Tradition Apostolique, p. 52-53. Isid. Hisp. Etym. VI. 19. 50-51. PL. LXXXII. 256. De Fide Cath. II. 25. 2. PL. LXXXIII. 534.

(22) PL. XCIV. 769. Cf: PL. XCII. 961; XCI. 1097-1098.

llaman la santificación del Espírtu, (23) mientras otros hablan de una manera clara de una perfección de los siete dones del Espíritu. Así Magno de Sens: «Per manus impositionem a summo sacerdote septiformis gratia Spiritum accipiunt, et corroborentur in fide recta per Spiritum Sanctum» (24). Esta doctrina ya lo había expuesto San Ambrosio: «sequitur spiritale signaculum, quod audistis hodie legi, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis, Spiritus Sanctus infunditur, Spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis et pietatis, spiritus sancti timoris; septem quasi virtutes spiritus» (25).

Algunas veces indican claramente que la gracia de la confirmación es la perfección y la consumación de la gracia del bautismo. El texto de San Cipriano es famoso. Hablando de los Samaritanos dice: «baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est... quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur» (26). La misma frase se encuentra en los escritos de San Cirilo de Alejandría: «Data est nobis in pluvia aqua vivens sacri baptismatis, et tamquam in vino sanguis. Accesit item usus olei, qui per sacrum baptisma in Christo justificatis in consummationem conferret» (27).

Mediante este sacramento y la gracia que confiere llegamos a una unión más íntima con Cristo y con su Cuerpo Místico; somos cristianos perfectos y tenemos la obligación de luchar contra los enemigos de nuestra fe como buenos soldados de Cristo. Así habla San León a los cristianos de su tiempo: «sed nos, dilectissimi, quos nullis dignius quam Beati Petri Apostoli alloquor verbis, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, aedificati super inviolabilem petram, Christum, ipsique Domino Salvatori nostro, per veram susceptionem nostrae carnis inserti, permanere stabiles in ea fide quam confessi estis coram multis testibus, et in qua re-

(23) PL. XCIX. 854 sq.
(24) PL. CII. 980.
(25) De Sac. Lib. III. cap. III.
(26) PL. III. 1115. (RJ. 595).
(27) In Joel. PG. LXXI. 374. Cf: Conc. Maron. Labbei-Ven. suppl. vol. V. 1215.

nati per aquam et Spiritum Sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae» (28).

Esta unión con Cristo mediante la confirmación es tan íntima y perfecta que San Cirilo de Jerusalén se atreve a decir: «huius chrismatis dono accepto merito appellamini Christiani, veram efficientes appellationem in ipsa regeneratione; ante enim quam haec gratia vobis donata esset, non eratis proprie digni eo nomine, sed pergentes eo usque progressi estis, ut efficeremini christiani» (29). Veremos enseguida cómo interpretaron los teólogos escolásticos estas palabras de San Cirilo.

La gracia especial que concede la confirmación es esencialmente «ad robur»—para la profesión de la fe en todas las circunstancias de la vida y contra todos los enemigos de aquella fe. Así lo resume Inocencio III: «Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio, qui per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robus...» (30). Lo mismo dicen San Hilario de Poitiers (31), San Cirilo de Jerusalén (32), el seudo-Eusebio (33) y muchos otros (34). Ahora veremos el desarrollo de estas ideas en los escritos de los teólogos.

II.—LA DOCTRINA DE LOS TEOLOGOS.

Aquí no es nuestra intención repetir lo que hemos dicho en la primera parte de este trabajo acerca de las opiniones de los teólogos referente a la institución de la confirmación, ni tampoco estudiaremos su doctrina acerca de la materia y forma. Lo que nos interesa es su doctrina sobre los efectos de este sacramento.

Siempre hay que estudiar a los teólogos en el ambiente de sus tiempos, porque las características de tipo histórico-raciales

---

(28) Serm. XXIII. para 6. Cf: Chrysos. Serm. CXXVI. PL. LII. 548. Macarius. Hom. XV. 1. Hom. XVII. Max. Tur. De Bapt. PL. LVII. 779; Isid. Hisp. PL. LXXXIII. 823.

(29) 3. Mystag. Cap. XXI. PG. XXXIII. 1090-1091. Cf: Umberg, Confirmatione Baptismus perficitur, Ephem. Th. Lov. (1924) 505-517.

(30) DB. 419.

(31) In Ps. 64.

(32) PG. XXXIII. 1091.

(33) Hom. Pentec. (París. 1547. p. 77). Bib. Max, Pat. t. vi. p. 649.

(34) Cf: Tert. PL. II. 806; Cyr. Hieros. PG. XXXIII. 1092; Aug. Contra Faust. PL. XLII. 356. Const. Apost. PG. I. 797.

influyen mucho en toda cuestión teológica. Por esta razón no encontramos en los teólogos antiguos, con muy pocas excepciones, el mismo problema que se presenta la confirmación hoy día. Más que los efectos de este sacramento, lo que les interesaba fué la cuestión de la materia y forma, juntamente con las tocantes al ministro y la necesidad de ella. Claro está que todos tocan la cuestión de los efectos, pero se limitan muchas veces a numerarlos y a repetir las frases de los Padres y de los Concilios, sin exponer la doctrina con mucha extensión. Sin embargo, la orientación que nos dan acerca de algunos puntos es interesante.

Alcuino resume de una manera muy completa todos los efectos de este sacramento menos el carácter cuando dice: «Novissime per infusionem manuum a summo sacerdote septiformis gratiae Spiritum accipit, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitae donatus aeternae» (35). Rabano Mauro insiste en la perfección de los siete dones del Espíritu mediante la confirmación y también en el aspecto *apostólico* de este sacramento. «Signatur baptizatus in fronte per Pontificem ut Spiritus Sancti septiformis gratia cum omni plenitudine suavitatis et scientiae et vertutis venire in hominem declaretur» (36).

La misma idea de la plenitud de la gracia que concede la confirmación se encuentra en Guliermo de Auxerre, pero este teólogo ya señala la distinción entre la gracia del bautismo y la de la confirmación. «Distinguitur duplex plenitudo, scil. plenitudo sufficientiae et haec ratur in baptismo, et plenitudo copiae, et haec datur in confirmatione» (37). San Pedro Damiano resume toda la doctrina de su época cuando dice: «In baptismate Spiritus Sanctus datur a veniam, hic ad pugnam; ibi mundamur ab iniquitatibus; hic virtutibus praemunimur» (39).

La distinción entre la gracia del bautismo y la de la confirmación lo expone también San Buenaventura, indicando al mis-

(35) De Bapt. Caerem. PL. CI. 614.
(36) De Inst. Cleric. cap. 31. Cf: Cap. 30. «Ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis idem donum quod ipse in baptismate consecutus est».
(37) Lib. 4. tr. 4. de Sac. Confirm.
(38) PL. CXLIV. 898

mo tiempo la íntima relación que todos reconocen entre estas dos gracias. Notandum quod gratia gratum faciens dupliciter dicitur: aut gratum faciens de non grato, et talis est gratia baptismalis penitentialis. Aut magis gratum faciens de iam grato, et talis est gratia confirmationis, quae gratiam acceptam ampliat et confirmat... Quamvis baptismus habeat gratiam gratum facientem, non tamen habet ad illum effectum nec in illo statu in quo habet post confirmationem, et ideo recipitur hoc sacramentum ad perfectionem illius gratiae et confirmationem, et hoc per gratiam in hoc sacramento collatam quae nondum habetur... (39)

En su exposición Bacon vuelve a la idea de los siete dones concedidos en su plenitud por la confirmación. Como consecuencia, los que reciben este sacramento tienen ya todas las armas necesarias para luchar con fortaleza contra todos los enemigos, sean visibles o sean invisibles. Al mismo tiempo les fortalece el mismo Espíritu Santo para predicar a otros la fe que han recibido en el bautismo. Dice: «effectus eius est collatio septiformis gratiae Spiritus Sancti cum omni plenitudine, ut habetur De Confes. d. 5. c. Novissime... Secundus effectus est consequens ex primo, scil. quod per confirmationem confirmetur ad pugnam contra invisibiles hostes et ad ipsum armandum contra agones huius mundi... ac insuper ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis idem dictum, quod in Baptismo consecutus, est, ibidem» (40).

Por razón de la controversia con los modernos protestantes conviene notar aquí que, conforme con la doctrina de los Padres, los teólogos indican siempre la concesión del Espíritu en el bautismo «ad habitationem Deo consecrandam» y que también le recibimos en la confirmación «cum omni plentiudine». Ya hemos indicado que esta es la doctrina constante de los Padres de la Iglesia. Contra la escuela extremista de Mason y Dix lo enseña claramente Lampe en el libro anteriormente citado The Seal of the Spirit.

Al aclararse más y más la doctrina acerca de la gracia sacramental, la distinción entre las gracias del bautismo y las de la confirmación se hace también más clara. Dice Cayetano: «Me-

(39) In 4. Sent. d. VII. q. 1.
(40) In 4. Sent. d. VII. q. 1. a. 5. (Matriti. 1754. t. 3). Cf: Soncinas, ibid.

mento superius dictorum de gratia sacramentali et intellegis quae hic dicuntur. Gratia siquidem crucifixum confiteatur, secundum essentiam gratiae est eiusdem speciei cum gratia collata in baptismo: sed secundum auxilium firmitatis procedentis a gratia (quod gratia sacramentalis vocatur) specie differt a gratia baptismali» (41).

Sin embargo, no todos los teólogos están de acuerdo que la gracia de la confirmación es mayor que la del bautismo, y aún los que lo afirman tienen distintas maneras de exponer esta doctrina. Así dice Vitoria: «Immo, confert maiorem gratiam quam baptismus. Quia iam in confirmatione fit miles et roboratur ad defendendam fidem quam in baptismo recepit» (42). Mientras Ledesma, aunque sostenga la misma opinión, da otra razón para probarla... «Ratio est quia datur ibi maior effectus, cum deter Spiritus Sanctus ad robur vitae spiritualis. Secundo probatur ex dictis S. Thomae quia hic et in 4 d. 7. q. 2. a. 2. dicit quod sacramentum confirmationis perficit sacramentum baptismi et gratia confirmationis gratia baptismi. Sacramentum etiam hoc dat robur in vita spirituali. Ergo plus requiritur ad robur et perfectionem quam ad inceptionem quam facit baptismus» (43).

Mientras algunos se fijan—como hemos visto—en la plenitud de la gracia y de los dones concedida en este sacramento, otros quieren determinar un poco más ese concepto, especialmente desde el punto de vista de la fortaleza. Al mismo tiempo se dan cuenta perfecta de que esta virtud ya existe en el alma antes de recibir la confirmación, juntamente con las otras virtudes infusas. Entonces se trata aquí de un aumento en la perfección de esta virtud. Como dice Soto: «Haud enim negamus quin aliae virtutes et animi vires ad id quamplurimum iuvent: nihilominus Deus, quantum in se est, per hoc sacramentum Christianis ad id muneris opitulatur, ut baptizati tamquam ex officio habeant ut sint fidei publici milites» (44). A primera vista parece que aquí se limita el efecto de este sacramento a la profesión de la fe contra los perseguidores.

Estio enfoca la cuestión de una manera más general. Primero señala el efecto propio de la confirmación: «effectum huius

(41) Caj. in 3 P. q. 72. a. 7.
(42) Summa Sac. Eccles. (Seguntiae, 1562) p. 33. De Confirmatione.
(43) In 4. Sent. d. 13. a. 7. dub. 1 um.
(44) In 4. Sent. d. 7. qu. unic. a. 6.

sacramenti proprium esse robur Spiritus Sancti, id est, gratiam qua per Spiritum Sanctum confirmatus animus christianus persistat in pietate atque impugnantibus resistat...» Luego propone directamente la cuestión, ¿de qué fortaleza se trata aquí? «Sed quaeritur utrum quaecumque fortitudo hominis christiani ad huius sacramenti effectum pertineat, an ea sola qua roboratur contra visibiles hostes fidei ac religionis. Nam testimonia patruum modo allata indistincte loqui videntur de quacumque fortitudine et perfectione christiana. Respondemus, hoc confirmationis sacramentum directe et peculiariter valere ad roborandum fideles contra hostes, seu persecutores fidei visibiles, ac hoc nimirum ut coram iis libere et constanter fidem suam profiteantur... Porro indirecte et generaliter instruit hoc sacramentum fideles etiam adversus hostes invisibiles et alia quaecumque mala pietati adservantia...» (45).

La doctrina de Suárez sobre los efectos de la confirmación es la corriente en su tiempo y no añade nada nuevo. La gracia del bautismo es la de remisión de los pecados, mientras en la confirmación se concede la gracia de la fortaleza para obrar bien y para confesar la fe con perseverancia. Por esa razón se dice que la confirmación perfecciona al bautismo (46).

El Catecismo del Concilio de Trento nos da un resumen de la doctrina acerca de este punto en tiempos de la reforma. Después de exponer la diferencia entre la gracia del bautismo y la de la confirmación añade: «...nisi impedimentum aliquod ex parte eius qui recipit, inferatur, novam gratiam tribuit... Sed praeter haec quae cum aliis communia censenda sunt, primum quidem illud proprie Confirmationi tribuitur, quod Baptismi gratiam perficit. Qui enim per baptismum christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti teneritatem adhuc et mollitiem habent; ac deinde Chrismatis sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt, et eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum no-

(45) In Sent. t. V. in Lib. 4. d. 7. para. XXIII, n. IV. (Venetiis. 1777)
(46) ...gratia enim quae in baptismo datur sufficientissima ad remissionem peccatorum, in confirmatione perficitur ac roboratur ad bene operandum constanterque credendum et confitendum fidem, et ideo confirmatio perfectio appellatur... Ultimo dicendum est conferre hoc sacramentum propriam gratiam sacramentalem, idest, specialem Spiritus Sancti protectionem et auxilium ad fidem vivam constanter tenendam et profitendam... In 3 P. q. LXXII. a. 7. disp. XXXIV. sect. 2.

men Dñi nostri Jesu Christi : ex quo etiam nomen ipsum inventum esse nemo dubitarit» (47).

Desde la mitad del siglo XVII encontramos un elemento nuevo en los escritos de los teólogos, especialmente los de la Sorbona y Douai. Había surgido un nuevo problema, con relación a la contrarreforma en Inglaterra. El país había estado sin ningún obispo católico ya muchos años, y mientras algunos —podemos decir la mayoría— de los sacerdotes quisieron pedir de Roma que les mandase un obispo, especialmente para administrar a los fieles el sacramento de la confirmación, otros no quisieron someterse otra vez a la dirección de nadie menos sus mismos superiores religiosos. Para evitar que les mandase de Roma un obispo empezaron a defender teorías erróneas acerca de la confirmación. Dijeron que este sacramento no era necesario para que los fieles fuesen perfectos cristianos, porque esta perfección de la confirmación se les concedió mediante la unción con crisma hecha por el sacerdote después del bautismo. Según éstos, tal unción fué instituída por la Iglesia para el mismo efecto que la de la confirmación. Los teólogos ortodoxos no tardaron mucho en contestar a esta doctrina falsa.

En 1630 se publicó en Douai un tratado anónimo *A Brief Inquisition into Dr. Nicolas Smith his discussion of M. D. Kellison his Treatise of the Ecclesiastical Hierarchy,* contra este error (48). En 1631 la Facultad de Teología de la Universidad

(47) Cat. Rom. P. II. c. 3. no. 20. de Conf. Sac. Cf : Salmanticenses, tract. III. De Conf. Sac. Robert Pullus, Sent. P. V. c. XXII. (París, 1657), Pedro de Poitiers, Sent. L. V. p. v. c. IX. (París, 1657).

(48) Citamos aquí, por su interés general, unas partes de este tratado : p. 5. «In his second question he denieth that it can be proved.

He taxeth Dr. Kellison for avouching all those who have not had the Sacrament of Confirmation not to be perfect christians, which, saieth he, is untrue. The like he hath often (q. 4. per totam) which savoureth of the doctrine of the heretikes of our time, as may be gethered out of Bellarmine, where having proved against the Lutherans that Confirmation excelleth all sacraments for giving of grace to do well, he addeth : Cyprian and Cornelius were not afraid to say that they are not fully sanctified or perfect christians, who want the sacrament of chrism... Do not S. Cyprian, S. Cornelius and Bellarmine with them say as Dr. Kellison saieth that who hath not the Sacrament of Confirmation are not perfect christians».

(Después cita a Henriquez, Lib. 3. c. 7). Some fathers say that without Confirmation the virtue given by baptism is not perfect and that by Confirmation one is made fullie a christian. And he alledgeth very many fathers. Againe, Confirmation is called by the fathers the compliment of baptism.

1. c. Douai, MDCXXX. (Bib. Coll. S. Albani. Vallis. no. 873)

de París dió su juicio acerca de la 34 proposiciones que se les enviaron de Inglaterra tomadas de un libro *Apologia Sanctae Sedis Apostolicae quoad modum procedendi circa regimen Catholicorum Angliae tempore persecutionis.* Algunas veces el autor de este libro se llama Daniel a Jesu, mas su nombre verdadero es Juan Floyd de la Compañía de Jesús. Citaremos aquí solamente tres de aquellas proposiciones y la censura con que fueron condenadas por los doctores de París.

I.—Los católicos ungidos con crisma en el Bautismo, aunque no sean confirmados por el obsipo, son perfectos cristianos según la manera que tenían los padres de entender esta palabra. (Se refiere, claro está, a la unción en la cabeza después de la aplicación del agua en el bautismo).

II.—Digo que los católicos ingleses que se bautizan en el rito católico o que reciben las ceremonias católicas del bautismo, aunque no sean confirmados por el obispo, fueron y son perfectos católicos de todos modos.

La censura que dieron los doctores de París a estas dos proposiciones fué la siguiente: *Cada proposición es falsa, temeraria, contra la sentencia común de los Padres, en desprecio del sacramento de la Confirmación y conduce al error.*

III.—La unción con crisma en el bautismo por el sacerdote fué instituída por la Iglesia, no solamente para la misma significación, sino para el mismo efecto que la unción con crisma que hace el obispo; es decir, para confirmar y conservar en los hombres la gracia del bautismo, y esto lo enseña Santo Tomás (3 P. q. 7. a. 2. ad 3 ium et ad 4 um)... Esta ceremonia hace al hombre fuerte para resistir al pecado y para profesar la fe en tiempo de persecución, y en este sentido tiene el mismo efecto que la confirmación.

Censura: *Toda la proposición falsa, temeraria, calumniosa a Santo Tomás y tiene sabor de herejía* (49).

---

(49) Véase Nat. Alex. Theolog. Dogm. et moral. t. 2. 1. 2. cap. III. a. 1. Para la historia de la controversia puede consultarse Migne, Cursus Theol. compl. t. 21. De Confirm. P. 3. q. 2. a. 2. y para la parte puramente histórica Gillow, Bibliographical Dictionary of the English Catholics, vol. 2. p. 303. n. 14. (Burns Oates, London).

Los dos libros que escribió el P. Floyd en contestación a la censura de París pueden consultarse en la biblioteca del Colegio de San Albano, Valladolid. no. 1041, 1042.

Después de algunos años de lucha estas teorías raras, ajenas a la verdadera tradición teológica, desaparecieron, pero es una lástima que no dieron lugar a una investigación más detallada y científica de la relación íntima entre el bautismo y la confirmación. Esta controversia pudiera haber contribuído mucho a la teología si hubiera conducido a un estudio profundo de los efectos de la confirmación en relación con los del bautismo, y quizás así hubiéramos evitado algunos de los problemas que han surgido en nuestros tiempos. Pero no fué así, debido a las circunstancias de aquella época, que no se prestaron fácilmente a estudios de esta índole. Los teólogos se contentaron con una repetición de frases, consagradas ya por el tiempo. Así, por ejemplo, Contenson: «Fidelibus... confirmationis sacramentum pia prebet mater ecclesia, ut fidem quam per aliis professi sunt, per seipsos approbent, ratam habeant, atque solemniter profiteantur» (50). Natalis Alexander, a pesar de notar las proposiciones condenadas por los doctores de París, no trata de penetrar de una manera más profunda en esta materia, sino que dice sencillamente: «Gratia singularis et propria huius sacramenti est gratia consummationis, gratia perficiens, gratia augmenti et roboris, gratia denique qua perfecti christiani sumus» (51).

Aun los que hacen un esfuerzo para comparar entre sí los dos sacramentos no parecen llegar a profundizar mucho en esta cuestión. Así Erassen dice: «Doctor (Subtilis) confirmationis dignitatem supra baptismum repetit tum ex parte gratiae perficientis et consummantis Baptismum, necnon ex parte dignioris ministri...» Luego cita las palabras de Rabano Mauro, L. I. De Inst. Cleric. cap. 30), y añade: «quibus verbis Rabanus significat per confirmationem conferri plenitudinem sanctitatis, quatenus videlicet gratia per hoc sacramentum collata complet et perficit gratiam Baptismi, non quod haec sit illa perfectior simpliciter et absolute, sed quia est illius augmentum et complementum, ea videlicet ratione, quod tertius gradus caloris additus duobus prioribus censetur eorum complementum...» (52).

Habert describe así la relación entre los dos sacramentos: «In baptismo accipit potestatem agendi ea quae pertinent ad pro-

(50) Theol. mentis et cordis. t. VII. lib. XI. p. I. diss. IV. cap. 1. reflex.
(51) Theol. Dogm. et mor. L. II. c. III. a. 1 et 2.
(52) Tom. XI. De Confirm. Tract. II. disp. II. a. 2. q. 1. concl. II.

priam salutem; in confirmatione vero roboratur ad pugnam spiritualem contra hostes christiani nominis, non solum invisibiles quibus etiam baptizatus resistit, sed et visibiles, ut contemptis mundi terroribus, illecebris et derisionibus, publice fidem verbis et operibus profiteantur...» (53). Luego trata de explicar precisamente en qué consiste esta plenitud de la gracia que se concede mediante la confirmación: «In uberiori gratia sanctificante ,non quidem praecise sumpta, cum gratia sanctificans sit effectus communis omnibus sacramentis... sed in gratia sanctificante ordinata ad illas actiones difficiliores, seu ad spiritalem pugnam contra mundanum timorem. Duo includit; gratiam sanctificantem uberiorem, auxilia supernaturalia... sanctae cogitationes, piae affectiones ad cognoscenda erronea judicia et iras» (54). Lo mismo dice Simmonet, sin añadir nada nuevo a la doctrina de sus contemporáneos (55).

Sin embargo algunos se han dado cuenta de un aspecto de la dificultad que encierra la íntima relación entre los dos sacramentos, y tratan de resolverla. Así, el doctor de la Sorbona, Drouven, reconoce que se concede el Espíritu Santo tanto en el bautismo como en la confirmación, y lo explica diciendo: «Dare Spiritum tuentem et defendentem omni et cuilibet Sacramento sine dubio convenit, quia sacramentum quodlibet gratiam confert: porro gratia adjutorium hominis et protectio est: hanc sane gratiam modo suo plenissime baptisma confert, quatenus homo renovat et a statu peccati ad statum justitiae transfert, eumdemque a servitute diaboli in libertatem vindicat filiorum Dei... Est itaque suum baptismi proprium robur, est et perfectio propria; ac suis tamen limitibus continetur, nec sibi effectus arrogat, quos voluit Deus aliorum sacramentorum esse peculiares...» (56). Luego expone las palabras de San Cirilo, y termina

(53) Theol. Dog. et Mor. t. v. De Confirm. p. 294-5 (Lugd. 1755). Es interesante la descripción que da de este temor... «Terrent potentes, quia eorum iras contra se provocat, quisquis illicitis eorum desideriis non acquiescit: terrent etiam amici simul et propinqui, quorum odia iustus incurrit ac iuxta Evangelii praeceptum eorum dicta vel facta minus recta charitatis officio reprehendit. Denique in mundo deridetur iusti simplicitas, stultitia videtur paupertatem sectari, ignavia irrogatas injurias non ulcisci». Ibid.

(54) Ibid.

(55) Instit. Theolo. Tract. XIII. De Confirm. a. 2. resp. 1. (Venetiis, 1731).

(56) De Re Sacramentaria, t. 2 lib. III. q. 5. cap. 1.

diciendo: «...nondum tamen ad perfectionem pervenit, quia quamdiu confirmatione caret adhuc puer est, nec armis omnibus instructus quibus Jesu Christi milites ad proelium accinctos esse oportet: perfectus itaque christianus dici non potest, pari ratione qua infans èx utero recens aditus, licet absolute homo sit, cum et corpus et animam habeat, quibus homo necessario constituitur, nondum tamen est homo perfectus, eamque esse genuinam Cyrili sententia verba eius, sine interpretatione satis superque significant» (57).

Al tratar de esta misma dificultad Gotti nos da una solución parecida a la anterior, insistiendo un poco más, quizá, en la profesión pública de la fe y las fuerzas espirituales que nos concede la confirmación para este fin (58). Algunos, como Collet, distinguen entre la *plenitud sufficientiae* y la *plenitudo copiae* para contestar a este problema, sin penetrar más al fondo de la cuestión (59). Otros, como L'Herminier, insisten en que este sacramento no podía producir sus efectos ni concedernos el Espíiritu Santo si no le tuviéramos en el alma mediante el bautismo (60). La doctrina de todos puede resumirse en una cita de Pedro Dens: «Est autem illa gratia roborativa et confortativa, annexam habens abundantiam virtutum et septem donorum Spiritus Sancti, de quibus Isaías... et ideo in hoc sacramento dari dicitur specaliter Spiritus Sanctus, seu gratiae plenitudo; non quasi mayor dari non possit, sed quia est ultimum complementum, hominem totaliter in gratia perficiens ut ab illa vocari

(57) Ibid. cap. 2.

(58) «Respondeo in baptismo dari Spiritum Sanctum, quia in baptismo datur gratia, et dari etiam in confirmatione: sed quamvis idem spiritus sit qui datur, non tamen est idem donum et effectus spiritus. Nam in baptismo Spiritus Sanctus dat primo vitam spiritualem et baptizatum adscribit familiae Christi, facitque eum filium Dei adoptivum. In confirmatione autem idem Spiritus vitam spiritualem auget, perficit ac roborat et confirmatum adscribit militiae Christi, eumque armat ad pugnam contra hostes eius visibiles; quae gratiae et dona sane diversa sunt. In baptismo etiam fit perfecte christianus; quia per baptismum nascitur vita spirituali, et ex filio irae fit filius Dei. Sed confirmatione dicitur fieri perfecte Christianus quia non solum Christi fidem induit ut eam habeat in se; sed ut Christum, eiusque fidem, publice confiteatur exterius et contra hostes eius exterius tueatur».

Tract. VI. De Confirm. Dub. III. para III. (Venetiis, 1763).

(59) Instit. Theolog. a. 4. tr. De Confirm. p. 316 sq. (París, 1779). Cf: Berti, Theolog. t. V. disp. VI. De Confirm. sect. XII. (Venetiis, 1769)

(60) N. L'Herminier, Tract. de Sac. tom. I. p. 142 (Venetiis, 1761) ubi: «Confirmatio enim suum non produceret effectum nisi daretur baptizatis, Spiritum Sanctum iam habentibus per baptismum».

possit et sufficienter fit perfectus christianus... Specialiter autem virtutes augentur fidei et fortitudinis. Secundus effectus est sacramentalis gratia, seu actualis suo tempore danda, dum scil. occasio se offeret, ad fidem corde at ore et opere strenue et constanter profitendam, ad vincendas contra fidem tantationes, ac adversa quaelibet pro fide patienter toleranda» (61).

Como se ve con bastante claridad de estas citas, hasta nuestros tiempos no se ha hecho mucho para profundizar en la cuestión de los efectos de la confirmación, especialmente en su relación con las gracias que se conceden en el bautismo. Según la mayoría de los teólogos que hemos estudiado hasta ahora hay tres efectos de este sacramento: el carácter que imprime en el alma, el aumento de la gracia habitual y la gracia sacramental que fortalece el alma contra las dificultades, especialmente la de la persecución. Si estudiamos los teólogos modernos encontramos, con muy pocas excepciones, la misma falta de profundidad, especialmente en los libros de texto. Sin embargo, ahora es necesario un estudio más profundo de este problema por razón de las dudas y dificultades expuestas en los escritos de los modernos protestantes.

Por lo tanto vamos a examinar este problema de la relación entre el bautismo y la confirmación para ver si, con la ayuda de la doctrina de Santo Tomás, podemos detallar un poco más las gracias concedidas mediante la confirmación. No pretendemos agotar la materia ni mucho menos decir la última palabra en materia tan extensa y complicada, sino solamente abrir un poco el camino para otros.

Nos dice Santo Tomás que los sacramentos de la Iglesia se ordenan a dos cosas: a perfeccionar al hombre en lo que pertenece al culto divino según la religión católica y también a ser remedios contra los defectos del pecado (62). En su exposición de este principio hace una comparación entre los sacramentos y las distintas edades de la vida humana: así, por el bautismo nacemos otra vez en el agua y el Espíritu Santo, empezando nuestra vida en Cristo; y por la confirmación aquella nueva

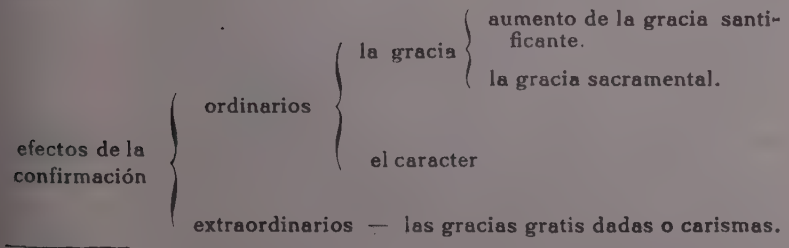
(61) Tract. Theolog. De Sac. Confirm. p. 283 sq. (Leodii, 1786).
(62) Sacramenta ecclesiae ordinantur ad duo: scil. ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae et etiam in remedium contra defectum peccati.
3 P. q. 65. a. 1.

vida se perfecciona *per augmentum quo quis perducitur ad perfectam cuantitatem et virtutem.*

No solamente una vez, sino muchas, afirma que el fin de este sacramento consiste en perfeccionar las graias que se conceden en el bautismo, y así conduce al hombre a la *mayoría de edad* en la vida espiritual. Dice, por ejemplo: «manifestum autem est quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est quod homo ad perfectam aetatem pervenat, et perfectas actiones agere possit... sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam aetatem spiritualis vitae» (63).

En el artículo siguiente se encuentra la misma idea bajo otra forma. «Baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam, et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum (confirmatio) datur ad plenitudinem consequendam Spiritus Sancti, cuius est multiples operatio» (64). Al hablar de la eficacia de los dos sacramentos añade: el sacramento del bautismo tiene más eficacia que el de la confirmación en cuanto se refiere a quitar el mal del pecado, porque la regeneración espiritual es un cambio del «no ser» al «ser». Pero el sacramento de la confirmación tiene más eficacia para aumentar la perfección, porque representa un crecimiento desde el ser imperfecto hasta el perfecto (65).

Para determinar con más exactitud en qué consiste esta perfección de la gracia bautismal que concede la confirmación será menester decir algo acerca de los efectos de la confirmación en general y luego compararlos con los del bautismo. El cuadro siguiente servirá para indicar cuáles son estos efectos en general:



(63) 3 P. q. 72. a. 1.
(64) 3 P. q. 72. a. 2. ad 2 um.
(65) 3 P. q. 72. a. 11 ad 2 um.

A.—LA GRACIA DE LA CONFIRMACION.

El hecho de que la confirmación concede la gracia a los que la reciben con las condiciones necesarias *ex parte subjecti* está fuera de toda duda porque no solamente está definido por el Concilio de Trento, sino que se ve de una manera clara en los textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres (66). En el lenguaje teológico y bíblico las frases «recibir el Espíritu Santo» y «derramarse el Espíritu Santo» significan siempre la infusión de la gracia en el alma (67).

Merece la pena estudiar a fondo los artículos en que Santo Tomás expone su doctrina acerca de la gracia de la confirmación y de una manera especial las contestaciones a las dificultades que él mismo propone. Distingue entre el aumento de la gracia habitual y la gracia sacramental. «Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quae prius inerat augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est eiusdem specie cum ipsa» (68). Veremos más adelante en qué consiste esta gracia sacramental. Ahora lo que nos interesa es la cuestión del valor que tiene la gracia del bautismo en relación con la de la confirmación.

Cuando nos preguntamos si la gracia que se confiere en la confirmación es mayor o más abundante que la del bautismo es necesario entender precisamente en qué sentido se plantea esta cuestión, porque la gracia de la confirmación puede considerarse de dos maneras muy distintas. Primero, en cuanto supone la gracia del bautismo, y así constituye una adición a ella. Segundo, en cuanto la consideramos en sí misma, haciendo, por decirlo así, una comparación entre una y otra gracia separadamente.

En el primer sentido la contestación a la dificultad es clara, siendo evidente que de la suma de las dos gracias resulta más perfección de la gracia en el alma. Pero cuando consideramos

(66) DB. 849.
(67) Cf: I Jn. 3. 24; 4: 13.
(68) 3 P. q. 72. a. 7. ad 1 um et ad 3 ium.

las dos gracias en comparación, entonces no es tan fácil contestar a la pregunta, ni están de acuerdo los teólogos, aunque sus discrepancias sean sólo de palabras. Veremos cómo resuelve Santo Tomás esta dificultad.

Podemos recapitular su doctrina sobre este punto diciendo que la gracia del bautismo es mayor que la de la confirmación si consideramos su necesidad para la salvación y sus efectos sobre el pecado. Pero si consideramos las dos gracias como perfecciones de la gracia misma, entonces la del bautismo, comparada con la de la confirmación, es como la juventud de la vida espiritual en comparación con la mayoría de edad que confiere la confirmación. Por este sacramento recibimos una gracia especial del Espíritu Santo para perfeccionar nuestra vida como cristianos—y en este sentido la gracia de la confirmación es más noble, mayor y más excelente que la del bautismo.

Así lo afirma Santo Tomás: «Hoc autem sacramentum (la confirmación) est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quodam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum» (69). Y en otro lugar: «In baptismo datur gratia quae a peccato mundat et ad bene operandum perficit quantum ad sufficientiam salutis; sed in confirmatione additur amplius munus gratiae» (70). Luego añade: «vel dicendum, ut quidam dicunt, quod confirmatio praesupponit baptismum, unde dupliciter possunt comparari: uno modo ut accipiatur confirmatio cum praesuppositione baptismi, et sic confirmatio est simpliciter nobilior; sicut etiam esse substantiale perfectum per accidentia simpliciter nobilius est quam esse substantiale simpliciter. Alio modo cum praecisione baptismi, et sic quodammodo baptismus est nobilior quantum ad majorem efficaciam in removendum malum» (71). Según esta doctrina, como se ve, la confirmación puede llamarse, con razón, el sacramento de la perfección cristiana. Si se considera en relación con la salvación es algo accidental a ella, pero para la perfección de la vida espiritual es esencial (72).

---

(69) 3 P. q. 72. a. 11. ad 2 um.
(70) 4 Sent. d. 7. a. 1. ad 2 um. Cf: ibid. q. 2. ad 1 um.
(71) In 4. Sent. d. 7. a. 1. q. 3. ad 1 um.
(72) Ibid.

B.—EL CARACTER DE LA CONFIRMACION.

El segundo efecto de este sacramento es el carácter que imprime en el alma una cualidad divina que consagra al hombre de una manera especial al servicio de Dios. Como la gracia misma de la confirmación, este carácter puede considerarse de dos maneras, o en sí, o en comparación con el carácter del bautismo. Considerar el carácter en sí mismo equivale a preguntar «an sit»—y la contestación se halla en cualquier manual de teología en la sección dedicada a los sacramentos en general.

La razón íntima de por qué la confirmación imprime este carácter la explica perfectamente Santo Tomás, y es aquí donde indica por vez primera la relación que existe entre el carácter de la confirmación y los otros efectos de ella: «Et ideo, per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quaedam alias actiones sacras praeter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout scil. secundum seipsum vivit, sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agenda ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei... et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character» (73).

Si llevamos a su término esta investigación veremos que, según Santo Tomás, los caracteres de estos dos sacramentos son distintos, aunque el de la confirmación suponga el del bautismo. La razón es primero porque los dos sacramentos se ordenan a distintas clases de efectos; y en segundo lugar porque los poderes espirituales que se conceden mediante ellos son también distintos.

Ya sabemos que aquellos sacramentos confieren un carácter que señalan al que los recibe de una manera especial para el servicio de Dios. Esta comisión la explica Santo Tomás en su comentario a las Sentencias: «ad spiritualia potest quis diputari tripliciter: uno modo ut aliquis in se spiritualia participet, et ad hoc quis deputatur in baptismo, quia iam baptizatus, potest esse particeps omnis spiritualis receptionis: unde character baptismalis est quasi quaedam spiritualis potestas passiva. Alio modo, ut spiritualia quis in notitiam ducat per fortem eorum confessionem... et ad hoc quis deputatur in confirmatione. Tertio

(73) 3 P. q. 72. a. 5. c.

modo, ut etiam spiritualia credentibus tradat, et ad hoc quis deputatur per sacramentum ordinis» (74).

Así, pues, como el carácter del bautismo significa el poder para recibir los demás sacramentos, el de la confirmación le presupone y le añade el poder de profesar la fe—un poder que es propio a los que son mayores de edad en la misma, en oposición a aquellos que todavía están en la infancia de la vida espiritual (75). Los que han recibido la confirmación tienen ya la obligación de confesar su fe «ex officio» (76).

Al mismo tiempo, mediante este carácter se concede—como indican los Santos Padres—una participación en la dignidad real y sacerdotal de Cristo (77). De estos efectos hablaremos más tarde. Ahora, después de esta breve exposición general de los efectos ordinarios de la confirmación, debemos de insistir un poco más en las mismas nociones para explicar, en cuanto podamos, la relación íntima entre este sacramento y el bautismo.

C.—LA CONFIRMACION, PERFECCION DEL BAUTISMO.

Tanto en la Suma como en el comentario a las Sentencias, Santo Tomás insiste que la confirmación es el sacramento que conduce al hombre a su perfección en la vida espiritual (78). Quizá, el mejor método para entender lo que quiere decir el Angélico por esta frase será establecer una comparación detallada entre los distintos efectos de los dos sacramentos, para deducir de tal comparación las conclusiones que salen clara y hermosamente de su doctrina.

En primer lugar debe notarse que, cuando afirmamos que la confirmación perfecciona al bautismo esto no quiere decir que los dos sacramentos constituyen partes imperfectas de una unidad perfecta; porque tanto el bautismo como la confirmación son perfectos sacramentos, cada uno en su propio orden. Quiere

(74) In 4. Sent. d. 7. q. 2. a. 1.

(75) Et ideo, character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur (1 Pet. 2. 2.) sicut modo geniti infantes. 3 P. q. 72. a. 5. ad 1.

(76) 3 P. q. 72. a. 5. ad 2 um; Cf: 4 Sent d. 7. q. 2. a. 1. sol. 1. ad 3 ium.

(77) Cf: Ambr. de Myst. 6. 30. PL. XVI. 398; Aug. De Civ. Dei. 20. 10. PL. XLI. 725: Leo. M. Serm. de Nativ. Dni. 4. PL. XLV. 149.

(78) Cf: 3 P. q. 72. a. 1; a. 2. ad 2 um; 4 Sent. d. 7. q. 2. a. 2.

decir que los efectos del bautismo se completan y llegan a su estado adulto de perfección cuando se les añaden los efectos de la confirmación.

El sacramento del bautismo produce en el alma muchos efectos especiales. Primero da lugar a un renacimiento espiritual a una nueva vida en Cristo (79), que nos hace hijos de Dios por adopción mediante la gracia santificante. Produce al mismo tiempo la inhabitación de las tres Personas de la Santísima Trinidad en el alma, mediante la misma gracia habitual. Luego nos concede la remisión total de la culpa y de las penas debidas por el pecado, tanto original como actual (80). Ya sabemos que, en el caso del bautismo, esta remisión es total, completa y perfecta, así que «nihil damnationis est iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem» (81).

Por lo tanto, estos efectos realizan una unión e incorporación del alma con Cristo y con la Iglesia de Cristo; lo que quiere decir que nos hacemos miembros del Cuerpo Místico. Por último, al mismo tiempo que la gracia santificante se infunde en el alma por el bautismo, se infunden también las virtudes y los dones del Espíritu Santo y el alma tiene derecho a las gracias actuales necesarias para vivir dignamente esta nueva vida. Para mayor claridad podemos recapitular estos efectos en el siguiente cuadro:

Efectos del bautismo:

I. Regeneración a una nueva vida espiritual por la infusión de la gracia santificante.
II. Hijos de Dios por adopción, con derecho a la herencia de hijos.
III. La inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma.
IV. La unión con Cristo en el Cuerpo Místico.
V. Remisión de los pecados y de las penas del pecado.
VI. La infusión de las virtudes y dones del Espíritu Santo, con el derecho a las gracias actuales necesarias para vivir esta nueva vida.

(79) DB. 895.
(80) DB. 410; 792. Cf: 3 P. q. 69. a. 1 et 2.
(81) Rom. 6. 4.

Parece evidente que, entre estos efectos, hay algunos que no pueden perfeccionarse: la remisión de los pecados y de las penas que les corresponden y la adopción divina con el derecho de la herencia de hijos de Dios. Sabido es que el bautismo no sólo quita la culpa sino toda la pena temporal y eterna de los pecados. Es remisión total y perfecta, como hemos indicado antes (82). Tampoco la adopción puede perfeccionarse, por lo menos directamente, puesto que una vez adoptados por Dios tenemos el derecho a la herencia de hijos, y aquella herencia es esencialmente la misma para todos, la visión beatífica. Por lo tanto, aquí vamos a tratar de los otros efectos, y para resolver el problema que nos presentan es necesario contestar de una manera satisfactoria a estas dos preguntas:

a) ¿Pueden perfeccionarse estos efectos del bautismo?
b) ¿Se llega a esta perfección mediante la confirmación?

Principio I. La Confirmación perfecciona el renacimiento del hombre a la nueva vida espiritual que empieza en el bautismo.

Antes de estudiar este principio detalladamente debe notarse que todos los sacramentos conceden la gracia, y bajo tal aspecto confieren también el Espíritu Santo, en cuanto que a El se le atribuye toda la obra de la santificación; sin embargo, no decimos que los otros sacramentos perfeccionan el bautismo de la misma manera que la confirmación. Es decir, buscamos la razón íntima de por qué esta perfección del bautismo se debe principalmente a la confirmación.

En cuanto al principio que hemos establecido, encontramos un argumento especial en el hecho de que la confirmación fué instituída por Cristo para dar a aquellos que ya habían recibido la vida espiritual en el bautismo la plenitud de esta vida. Lo que comienza en el bautismo se perfecciona «ex officio» por la confirmación, porque es la voluntad de Cristo que todos aquellos que han sido bautizados lleguen a la edad perfecta de adultos mediante la gracia que concede la confirmación.

---

(82) Cuando afirma Santo Tomás en algunos lugares (e. g. 3 P. q. 72. a. 7. ad 2 um) que la confirmación perfecciona la remisión de los pecados, está hablando de los pecados cometidos después del bautismo y antes de la recepción de la confirmación.

Veremos cómo el mismo Santo Tomás establece los principios de los cuales se deduce nuestra conclusión. Describe así la regeneración o renacimiento espiritual que se verifica en el bautismo: «Regeneratio spiritualis quae fit per baptismum est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis utero constituti, non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum usum habentes rationis quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae suscipiunt» (83).

La misma idea bajo otra forma la expresa así San Agustín: «La Madre Iglesia suministra su boca maternal a los pequeños para que beban los sagrados misterios; porque todavía no pueden creer con sus propios corazones para su justificación, ni confesar con sus propias bocas para su salvación» (84). Tal es el cuadro en que dibujan los Padres de la Iglesia el estado del alma después de este renacimiento que tiene lugar en el bautismo; el alma tiene su vida espiritual, pero semejante a un niño en el seno de la Iglesia, recibe todo de su madre. Veamos ahora cómo describe Santo Tomás los efectos de la confirmación.

Al hablar de la razón por que este sacramento confiere un carácter al alma dice: «confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam... in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei...» (85) Y en otro lugar añade que, además de la generación por la cual alguien recibe la vida corporal, hay otro movimiento, lo de crecer, que lleva al hombre a una edad madura y perfecta. Así, el hombre cristiano recibe la vida sobrenatural en el bautismo, mientras en la confirmación llega a la perfecta edad de esta vida (86).

Aquí Santo Tomás no hace otra cosa que recapitular en forma científica y teológica el mismo principio que había sido la doctrina constante de los Padres y Doctores de la Iglesia. Esto

(83) 3 P. q. 68. a. 9.
(84) Lib. de Pecc. meritis et remiss. cap. 25.
(85) 3 P. q. 72. a. 5.
(86) «Sic igitur et vitam spiritualem homo recipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem accipit quasi quamdam perfectam aetatem spiritualis vitae».
3 P. q. 72. a. 1.

se ve claramente en los textos que hemos citado en el curso de este trabajo, como, por ejemplo, lo del Concilio de Elvira (87), de San Ambrosio (88) y de San Cirilo de Alejandría (89).

Tenemos, pues, explicado el primer principio, que la confirmación perfecciona «ex officio» al bautismo, llevándolo a una edad madura en la vida espiritual. Después de recibir la confirmación ya no somos niños en el reino de Cristo, sino hombres con la fuerza e independencia de hombres. Hemos llegado, por así decirlo, a la mayoría de edad en la vida espiritual.

Principio II. La Confirmación perfecciona la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma.

Esta inhabitación, consecuencia de la infusión de la gracia santificante, se concede en el bautismo. Por lo tanto, es falsa la doctrina de aquella escuela protestante que insiste en que ésta se concede solamente por la confirmación y que el bautismo es como una preparación para ella (90). Esto lo hemos visto claramente en los testimonios de los Santos Padres, y su doctrina puede resumirse en estas palabras de San Agustín: «Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum Sanctum» (91).

Ya sabemos que esta inhabitación es algo común a las tres Personas Divinas y que se predica del Espíritu Santo por apropriación (92). Lo que nos interesa ahora es ver si puede perfeccionarse mediante la confirmación y cómo.

A nuestro juicio la clave de esta cuestión está en la teología de las divinas misiones en relación con la gracia. Dice Santo Tomás: «Etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiae fit misio invisibilis... Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando alquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiae». Y al hablar de la relación entre el concepto de misión y

(87) DB. 52 d.
(88) De Sac. L. 3. cap. 2.
(89) Comm. in Joel. Cf: 3 P. q. 72. a. 11. c.
(90) Mason, Dix etc. Véanse las citas en la primera parte.
(91) Ep. 187.
(92) Véanse La inhabitación de la Trinidad en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás, por Fr. Manuel Cuervo, O. P. (Salamanca 1946) y La Causalidad ejemplar y la vida sobrenatural, por David L. Greenstock, T. O. P. (Ciencia Tomista, 1952. p. 577 sq.)

el de los sacramentos, añade: «missio autem non dicitur fieri, nisi respectu termini; unde missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt» (93). Ahora bien: se perfecciona esta inhabitación por cualquier aumento insigne de la gracia santificante, especialmente el que conduce al hombre a un nuevo estado de vida. Ya hemos dicho que la confirmación constituye al recipiente de ella en el estado adulto de la vida espiritual y también le da una nueva misión, la de profesar la fe con coraje en su vida contra los enemigos de ella. Luego se puede concluir que, mediante este sacramento, se le da también otra misión invisible de las divinas Personas que perfecciona la que recibió en el bautismo.

Pero aquí cabe preguntar primero si este efecto es propio de la confirmación o si se encuentra también en los otros sacramentos. En segundo lugar conviene determinar la razón íntima de este efecto; ¿por qué y cómo se produce?

A la primera de estas preguntas hay que contestar diciendo que este efecto de la perfección de la inhabitación de la Trinidad en el alma se verifica mediante todos los sacramentos, pero de una manera especial por los que conducen al hombre a un nuevo estado de vida. Dice Santo Tomás: «Missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt» (94). Sin embargo, este efecto puede atribuirse de una manera especial a la confirmación, en cuanto que este sacramento es el complemento y la consumación del bautismo (95), y además porque concede al recipiente un aumento insigne de la gracia, de los dones y virtudes que tiende a conducirle a la perfección de la vida espiritual.

Esto nos lleva a considerar la segunda pregunta: ¿por qué y cómo se produce esta perfección en la inhabitación de las Divinas Personas?

Será evidente que, mediante la inhabitación, tiene lugar en el alma una unión entre ella y las Divinas Personas no precisamente como fuente única de la gracia, sino bajo el aspecto del objeto de nuestro conocimiento y amor sobrenaturales. Esta unión, siendo accidental, es capaz de aumento y admite muchos

(93) IP. q. 43. a. 6. ad 2 um et ad 4 um.
(94) IP. q. 43. a. 6. ad 4 um. Cf: ibid. ad 2 um.
(95) 3 P. q. 72. a. 11. c.

grados, desde la perfección de un niño recién bautizado quien todavía no ha llegado al uso de razón, hasta la perfección de la Virgen Santísima. Por lo tanto, cada nueva misión invisible de las Personas, puesto que se produce mediante un aumento insigne de la gracia santificante, nos lleva a una unión más íntima y más perfecta con Ellas precisamente como objetos de nuestro conocimiento y amor.

Además, la perfección de la vida sobrenatural consiste esencialmente—como tantas veces dice Santo Tomás—en la caridad (96). Como veremos en seguida, la confirmación perfecciona la caridad en el alma y, por lo tanto, aumenta también la perfección de la operación de la caridad, que es la unión con Dios. Mediante la confirmación esta presencia especial de Dios en el alma del justo se hace más actual, se profundiza más y llega a la perfección de la edad adulta.

Principio III. La Confirmación perfecciona la unión del alma con Cristo y con la Iglesia; lo que quiere decir que perfecciona la unión en el Cuerpo Místico. Esta perfección se logra mediante el carácter que imprime este sacramento en el alma.

Es menester para la vida cotidiana del cristiano entender bien lo que quiere decir este efecto de la confirmación, porque hoy día, quizá más que nunca, tiene mucha importancia.

Al recibir el sacramento del bautismo «en agua y el Espíritu Santo», el hombre se incorpora a la Iglesia de una manera visible, hecho capaz al mismo tiempo de participar de sus tesoros, incluso de los demás sacramentos. El principio que hemos expuesto ahora significa la perfección de una manera especial de esta unión e incorporación que tiene lugar en el bautismo.

Primero vamos a probar la verdad del principio. Encontramos la primera prueba en los Hechos de los Apóstoles, puesto que los Samaritanos no eran todavía perfectos ciudadanos de Dios mientras les faltaba la imposición de manos—el sacramento de la confirmación (97).

---

(96) Cf: De Perfectione Vitae Spirit. cap. 1.; 2-2. q. 24. a. 4.; ibid. ad 3 ium, et art. 5. 2-2. q. 27. a. 4. ad 3 ium; 3 Sent. d. 13. q. 1. a. 1.

(97) Hechos, 8. 12-20.

Este texto por sí mismo quizá no fuese suficiente para probar nuestra conclusión, pero la prueba se hace bien clara al añadir la interpretación que dan a ello los Padres y Doctores de la Iglesia. Hemos citado anteriormente las palabras de San Cirilo de Jerusalén, mas será conveniente repetir aquí la parte que tiene más interés e importancia para nosotros ahora: «Por ese santo crisma», dice, «sois dignos de llamaros cristianos; porque antes de recibir esta gracia no sois propiamente dignos de este nombre, sino que trabajáis para ser cristianos» (98).

Aunque haya mucha controversia acerca de una carta atribuída a San Clemente, por lo menos la podemos considerar como testimonio muy antiguo. Dice: «Hay que recurrir sin duda alguna a la regeneración, y después a ser signados por el obispo; es decir, recibir la perfección de la gracia septiforme del Espíritu Santo, porque es incierto el término de la vida de cada uno. Pero después de haber renacido por el agua debe ser confirmado también por la gracia del Espíritu, porque de otra manera no puede ser cristiano perfecto, ni tener su propio lugar entre los perfectos» (99).

La misma idea se encuentra en San Beda, primero en su comentario al salmo 26 (Dñus illuminatio mea et salus mea), cuando dice: «Esa iluminación puede referirse a la primera unción (en el bautismo) cuando renunciamos a Satanás; pero la salvación se refiere a la segunda unción, en la cual nos hacemos más firmes, porque entonces hacemos la profesión del nombre de Cristo y al mismo tiempo recibimos de El su nombre, es decir, nos llamamos cristianos» (100). En su homilía para la fiesta de San Andrés nos dice: «y los fieles de nuestros tiempos, así como por Cristo se llaman cristianos, también se dicen cristianos por razón de la unción con crisma y por la gracia del Espíritu Santo que les consagra» (101).

Podemos recapitular lo dicho hasta ahora acerca de este efecto de la confirmación en las siguientes conclusiones:

---

(98) Catech. 21. (myst. 3.) 1-5. PG. XXXIII. 1087-1091; (Cf: RJ. 841-2).

(99) S. Clemen. P. ad Julium et Julian. Ep. 4. La controversia acerca de esta carta puede verse en Migne Curs. Theol. Compl. t. 21: par. V. (París, 1859).

(100) San Beda, in Ps. 26.

(101) Op. Omnia. t. 8. 558. n. 655. (Basilea, 1563), Cf: t. 7. n. 407.

1.ª La confirmación perfecciona la unión del alma con Cristo y con la Iglesia mediante una unción interna del alma con las gracias del Espíritu Santo y por la «consignación» o carácter que recibimos en este sacramento.

2.ª Esta unión empieza en el bautismo, pero llega a su perfección en la confirmación ; lo que no quiere decir que no puede perfeccionarse más mediante los demás sacramentos, especialmente la Eucaristía.

Pero todavía nos falta una cosa ; no hemos llegado aún a la razón íntima de esta perfección que añade la confirmación a la unión con Cristo que se produce en el alma mediante el bautismo. Otra vez es Santo Tomás quien nos enseña el camino, diciendo : «Per characterem quasi ascribimur ad familiam Jesu Chrsti ; sed Christus, sicut est Pater noster et sacerdos, ita est et Rex noster. Cum ergo, per characterem baptismalem ascribimur ei quasi Patri filii regenerati per baptismum, et per characterem ordinis quasi ministri sacerdoti summo, videtur quod, simili ratione, in confirmatione debeat imprimi character quo conformemur ei quasi milites Regi» (102).

Aquí está la razón íntima. Por el bautismo nos incorporamos a la Iglesia como miembros de la familia cristiana. Pero esta misma familia constituye una parte del reino de Cristo—un reino que tiene que ser como un campamento armado y defendido contra sus enemigos, en el cual todos los ciudadanos deben ser al mismo tiempo soldados de Cristo, su Rey. Por consiguiente, los que quieren ser ciudadanos perfectos de la Iglesia deben de consagrarse como soldados al servicio de su Señor ; y esta consagración, según la doctrina de Santo Tomás y los Padres de la Iglesia, se hace mediante la confirmación. Aquí, pues, encontramos la perfección de nuestra unión con Cristo y con la Iglesia, en cuanto que el cristiano sea sellado como soldado de Cristo y dotado de las armas necesarias, mediante las cuales puede y debe luchar bajo la bandera de Cristo y el mando de su Rey (103).

El mismo Santo Tomás nos dice en qué consiste esta lucha de que hablamos ; es la tarea de profesar a Cristo públicamente

(102) In 4 Sent. d. 7. q. 2. a. 1. Cf : 3 P. q. 62. a. 1. c.
(103) S. Hilarius, Hom in Pent. (Migne, Cursus Theol. Compl. t. 21. De Conf. P. III. q. a. 2. 1076). St. Thomas, 3 P. q. 72. a. 10 ad 2 um.

en la vida y las obras (104). Esta idea se repite tantas veces en los escritos del Angélico, que debe considerarse como parte esencial y función normal de este sacramento preparar al soldado de Cristo para la lucha contra los enemigos de la fe.

Contra esta doctrina puede proponerse la objeción que todo cristiano, por el hecho de haber sido bautizado, tiene tanto la unión con Cristo y la Iglesia en el Cuerpo Místico, como la obligación de profesar la fe. Al mismo tiempo todos los sacramentos constituyen una nueva profesión de esta fe. Como se ve, la dificultad tiene su grano de verdad, pero al mismo tiempo contestamos, con Santo Tomás, que después de recibir la confirmación el cristiano tiene la obligación y el poder de profesar su fe *por razón de su oficio* como soldado. Por el hecho de un juramento casi militar tiene el deber y al mismo tiempo el poder de luchar por su Rey y por su Patria. Dice Santo Tomás: «Dicendum quod omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes; sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex offiicio» (105).

Por lo tanto, puede decirse que, mediante el carácter especial que imprime este sacramento y las gracias que confiere, la unión entre el alma y el Cuerpo Místico se hace más perfecta. Esta unión empieza en el bautismo y se perfecciona en la confirmación. La vida del cristiano es esencialmente una lucha que tiene dos «campañas» distintas: una en que la naturaleza del hombre tiene que estar bien ordenada hacia Dios y dirigida hacia su propia salvación. Las gracias para lograr este fin vienen principalmente del sacramento del bautismo y del carácter que imprime en el alma. Pero además de esta campaña personal hay otra lucha que en sí implica una batalla contra los enemigos exteriores y una fuerza para confesar el nombre de Cristo en hechos, palabras y sobre todo en ejemplo. Las gracias para emprender y ganar esta batalla vienen principalmente del sacramento de la confirmación.

---

(104) 4 Sent. d.7. q. 2. a. 2. ad 2 um. La misma conclusión la deduce de la forma del sacramento, Cf: 3P. q. 72. a. 4. ad 3 ium.

(105) 3 P. q. 72. a. 5. ad 2 um. Cf: in 4 Sent. d. 7. q. 2. a. 1. ad 2 um.

Principio IV. La Confirmación perfecciona al bautismo por una infusión más abundante de la gracia, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo.

En cuanto al primer elemento de este principio—la perfección que concede la confirmación a la gracia habitual en el alma—no hará falta añadir nada a lo dicho anteriormente en la exposición del primer principio. Lo resume Santo Tomás: «In omnibus perfectionibus ordinatis ad invicem ita est quod secunda perficit primam; sed confirmationis gratia superadditur ad gratiam baptismalem. Ergo gratia confirmationis perficit gratiam baptismalem» (106).

Nos concede también nuevas gracias sacramentales que se destinan a efectos especiales (107) y aquí conviene detenernos un poco para explicar en qué consisten estas gracias. Como no queremos meternos en controversias puramente escolásticas, limitamos nuestro estudio a la doctrina de Santo Tomás, puesto que cae fuera del marco de este trabajo considerar las opiniones de los teólogos en esta materia.

Según Juan de Santo Tomás, la doctrina del Angélico en torno a esta cuestión puede reducirse a las siguientes conclusiones:

1.ª La gracia sacramental no consiste en un auxilio transeunte ni en el concurso actual de Dios, sino que tiene que ser algo intrínseco al hombre y permanente, que sana en él los defectos que quedan después del pecado—principalmente después del pecado original (108).

---

(106) In 4. Sent. d. 7. q. 2. a. 2. (sed contra).

(107) 3 P. q. 72. a. 7. ad 3 ium; q. 62. a. 2. c. et ad 2 um; 4 Sent. d. 7. q. 2. a. 2. ad 1 um.

(108) Cf: 3 P. q. 62. a. 2. Joannes a S. Thoma, Cursus Theol. de Sac. in genere: q. 62. disp. 24. a. 2. dub.: «Dicimus quod non est aliquid distinctum (a gratia habituale) tamquam res a re, seu novus habitus, nec solum aliquid actuale per modum transeuntis datum a Deo; sed aliquid formaliter distinctum a gratia habituale et virtutum, et permanenter receptum in anima... Ergo divinum auxilium quod addit gratia ut sacramentalis non est actualis concursus solum, hic enim est aliquid ad actus potentiarum requisitum. Ergo oportet quod gratia sacramentalis sit aliquid intrinsecum et permanens in anima, alius non removet morbum et defectum, qui intrinsecus est et permanens in ipsa»

(Ibid): «Nec per divinum auxilium intelligere potest S. Thomas aliquam divinam motionem ad agendum, sed aliquid permanens, sanans et

2.ª Es necesario que sea una gracia que no se distingue por lo menos específicamente de la gracia habitual y de la gracia de las virtudes y dones; y por eso también es menester que consista en algo permanente que perfeccione a la misma gracia santificante, no como cosa distinta de ésta, ni como hábito distinto, sino como una modalidad o formalidad de ella. Esto quiere decir que la gracia sacramental y la gracia habitual son como dos propiedades de la misma gracia santificante.

3.ª Cuando el Angélico y Juan de Santo Tomás explican esta modalidad o formalidad que constituye la gracia sacramental, nos indican también algo que pertenece íntimamente a nuestro estudio actual y que nos hace comprender mejor la perfección maravillosa de la misma gracia santificante.

Los sacramentos son una comunicación del Cuerpo Místico con la Pasión de Cristo y en su gracia como Cabeza. La gracia de Cristo se extiende por todos los miembros del su Cuerpo mediante estos instrumentos, y cada uno de ellos causa esta gracia en las almas con una perfección propia y especial, bajo una forma particular y propia al sacramento para producir así efectos especiales de la misma gracia. Así lo explica Juan de Santo Tomás (109).

---

reparans defectus peccati, cum connotatione ad auxilium, ut speciales effectus operetur ad speciales fines ordinatos».

Véase también Hugon, Tract. Dog. vol. III. p. 97.

Como se ve, esta doctrina quiere decir que la gracia sacramental no se distingue específicamente de la gracia habitual como tal, sino que es como una modalidad o formalidad de ella. Esto lo explica Juan de Santo Tomás así: «Ut ergo essentia gratiae sacramentalis non distinguatur specie ab essentia gratiae habitualis et donorum atque virtutum, oportet quod sit aliquid permanens, perficiens ipsam gratiam, non tamquam res seu habitus distinctus, sed ut modus aut formalitas»

Ibid. q. 62. disp. 24. a. 2.

(109) «Per sacramenta comunicamus Ei in passioni et gratiae eius tamquam membra viva in Spiritu Christi; gratia enim Christi Dñi: in hoc elevatur supra quamcumque gratiam, quia potest in omnes effectus possibles gratia... Potest enim hoc, non per gratiam alterius speciei a nostra, sed per perfectionem et formalitatem ac modum habendi diversum ac nostra. His igitur modus et perfectio quae in Christo est secundum plenitudinem ad omnes modos et effectus gratiae, per sacramenta derivatur ad determinatos quosdam modos et perfectiones, quibus speciales effectus gratiae producat... Unde negamus quod gratia gratum faciens sit condivisa contra gratiam sacramentalem ut duae species; sed potius gratia communiter dicta, quae dividitur in varias gratias sacramentales, non ut verum genus in species essentiales, sed ut entitas in diversos modos et formalitates».

Ibid. q. 62. disp. 24. a. 2.

De esta doctrina general se deduce claramente que la perfección que otorga la confirmación sobre la del bautismo es una nueva formalidad de la gracia santificante que se aumenta en el alma al mismo tiempo, con un nuevo modo intrínseco y permanente que la determina a producir efectos especiales que no se podían producir de una manera connatural sin este sacramento y la gracia especial que nos confiere. Se ve también cómo, mediante la confirmación, nos asemejamos más y más a Cristo, nuestra Cabeza en el Cuerpo Místico, por una nueva e importante participación en su gracia.

Pero la confirmación no solamente aumenta y perfecciona la gracia santificante, sino que también extiende la eficacia de las virtudes y dones del Espíritu Santo; lo que de hecho hubiéramos esperado, siendo éste primariamente el sacramento del Espíritu Santo, punto que se destaca en los escritos de los Santos Padres (110). De estos testimonios se deduce, sin ninguna duda, que por el sacramento de la confirmación se derraman sobre el alma de una manera más abundante las virtudes y dones del Espíritu de Dios.

Pero la dificultad consiste en explicar cómo se produce este efecto, puesto que sabemos, por la doctrina general de Santo Tomás, que los hábitos infusos no pueden aumentarse por la mera adición, ni tampoco por la extensión a un campo de actividad más amplio, ni a más objetos (111). En otras palabras, no reciben aumento como los hábitos adquiridos, sino de una manera peculiar a su naturaleza de virtudes y dones infusos.

Esta cuestión sólo puede resolverse teniendo en cuenta los principos establecidos por Santo Tomás en su tratado de los hábitos y de las virtudes infusas, como también la doctrina anteriormente expuesta acerca de la gracia sacramental. Estudiando estos principios llegamos a la conclusión de que, en el caso de las virtudes y de los dones, el aumento de perfección que reciben mediante la confirmación consiste en esto, que después de recibirse este sacramento, se intensifican más y más en el alma; y por lo tanto producen actos mucho más perfectos y con la modalidad especial que reciben de la gracia sacramental de

(110) Véase por ejemplo la doctrina de San Ambrosio, De Sac. 3. cap. 2.

(111) Cf: 1-2. q. 66. a. 1.; q. 52. arts. 1, 2 et 3. (de augmento habituum).

la confirmación. Es decir, obran con la fuerza y vigor necesarios para la perfección de la vida espiritual y para la profesión de la fe recibida en el bautismo mediante una vida verdaderamente cristiana en todos los sentidos. Al mismo tiempo se hace más difícil obrar contra la inclinación de estas virtudes y dones; y el hombre está más pronto a seguir las mociones e inspiraciones del Espíritu Santo.

De aquí se sigue también que la más alta perfección de la vida sobrenatural está virtualmente contenida en la gracia, como lo está también la misma gloria del cielo, que no es más que el florecimiento normal de la gracia al llegar a su término de perfección. Por lo tanto, cuando el alma recibe un aumento de la gracia, recibe también en proporción un aumento de las virtudes y dones. Así lo dice Santo Tomás: «Gratia sacramentalis perficit removendo prius et principaliter defectum ex peccato consequentem, sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni, sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum, fortitudinis donum vel virtus inclinando in bonum quod est proprium virtuti vel dono. Et ideo, quamvis in báptismo dentur virtutes et dona, et similiter in confirmatione, non oportet quod sit eadem gratia sacramentalis utrobique» (112).

Por lo tanto, queda establecido nuestro principio. En este sacramento recibimos, no sólo la gracia sacramental necesaria para la fortaleza y vigor contra los ataques del mundo, sino que también recibimos un aumento insigne de las virtudes y dones, que consiste en una intensificación de estos hábitos en el alma. Por consiguiente, el individuo se encuentra más dispuesto bajo el poder divino, capaz de percibir con más facilidad los movimientos más ligeros del Espíritu Santo. Esto constituye un efecto muy natural de la confirmación, porque la mejor arma que se podía otorgar al nuevo soldado de Cristo es precisamente ésta: que sea dirigido, no tanto por las virtudes infusas bajo la operación de las facultades humanas, sino de una manera especial bajo el mando directo del Espíritu de Dios. Así el alma obra y decide su camino no con lentitud y cautela, sino

(112) 4 Sent. d. 7. q. 2. qa. 2. qu. 2. ád 2 um. Véase El modo normal de obrar los hábitos infusos, por Fr. Menéndez-Reigada, O. P. Ciencia Tomista, n. 218 (1946) p. 91.

casi instintivamente respondiendo a las inspiraciones divinas. En las palabras hermosas de Santo Tomás: «Hoc autem confirmationes sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi; ita scil. quod per baptismum aedificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola: sed per sacramentum confirmationis, quasi domus aedificata, dedicatur in templum Spiritus Sancti, et quasi epistola conscripta signatur signo crucis» (113).

Los principios que acabamos de estudiar nos dan un resumen de los efectos principales de la confirmación y demuestran claramente tanto el fin de este sacramento como su gran importancia. Ahora bien: antes de dar por terminada esta parte de nuestro trabajo conviene decir algo acerca de un efecto de la confirmación que ha sido objeto de ideas y teorías un poco exageradas a veces.

Hemos visto que los teólogos protestantes insisten mucho en que la confirmación confiere a lo seglares una participación en la misión apostólica de la Iglesia. Con esta teología nosotros también estamos conformes, por lo menos en sus líneas generales, puesto que está fundada en la doctrina de los Padres y Doctores de la Iglesia. Pero hay otra frase que utilizan a veces los Padres que necesita una exposición clara y cuidadosa: cuando afirman que, mediante este sacramento, los fieles participan en el sacerdocio de Cristo. Son, en expresión de San Pedro, «regale sacerdotium» (114).

Esta idea del sacerdocio de los fieles es la que ha sido ocasión de unas teorías poco conformes con las enseñanzas del magisterio de la Iglesia. Por lo tanto nos ha parecido conveniente indicar aquí en qué sentido este *sacerdocio* puede afirmarse como efecto de la confirmación. Nos limitamos a un breve resumen, apoyándonos en la doctrina de Santo Tomás.

Al recibir cualquier sacramento el hombre participa del sacerdocio de Cristo porque recibe, mediante los sacramentos, un efecto de la operación de Cristo como mediador entre Dios y los hombres. Esto es verdad, especialmente cuando se trate de los

(113) 3 P. q. 72. a. 11. c.
(114) I Pet. 2. 5 sq.

sacramentos que imprimen un carácter en el alma (115). Sin embargo, para entender bien esta participación es menester darse cuenta que la palabra *sacerdote* se emplea de los fieles que no hayan recibido el sacramento de orden de una manera análoga, y no en su sentido propio. Esto se ve claramente si estudiamos el concepto del sacerdocio en su sentido propio como lo expone San Pablo en su epístola a los Hebreos (116). Entonces se ve que el concepto del sacerdocio incluye dos nociones esenciales, la de mediación y la del sacrificio. Por lo tanto, los fieles son sacerdotes en cuanto participen de una manera análoga en estas dos nociones esenciales. Repetimos que sin el sacramento de orden no pueden participar en ellas propiamente, sino de una manera análoga, en cuanto que estén unidos en un solo Cuerpo Místico con Cristo, Mediador entre Dios y los hombres, y mediante sus sacrificios internos (117).

Lo dice claramente Santo Tomás, primero al comentar unas palabras de San Juan Crisóstomo: «Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad nominis interpretationem, secundum quod sacerdos idem est quod sacra dans. Sic enim quilibet justus, inquantum sacra merita alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet, non autem loquitur secundum nominis significationem» (118). Y en otro lugar indica que el justo se dice sacerdote en el sentido místico de la palabra, en cuanto que ofrezca un sacrificio místico a Dios, ofreciendo a sí mismo como víctima (119).

Por lo tanto, se ve claramente en qué sentido podemos decir que, mediante la confirmación, los fieles reciben la dignidad de

---

(115) Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius; ut scil. sicut Christus habuit plenam spiritualis sacerdotii potestam, ita fideles eius ei configurentur in hoc, quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum...

3 P. q. 63. a. 5. c. Cf: ibid. q. 63. a. 3. c. et ad 2 um.

(116) Heb. VII. 26; IX. 12; X. 5-7; Cf: DB. 938, 957, 961. St. Thom. 3 P. q. 82. a. 5. ad 1 um; a. 10; 4 Sent. d. 13. q. 1. a. 1. sed contra.

(117) Cf: Catech. Rom. De Ordinis Sac. n. 23. Quod igitur ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt, sacerdotes dicuntur, praecipue vero justi, qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio Jesu Christi, summi sacerdotis viva membra effecti sunt. Hi enim fide, quae charitate inflammatur, in altari mentis suae spirituales hostias immolant; quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt.

(118) 4 Sent. d. 24. q. 1. a. 3. qu. 3. 1 um.

(119) 4 Sent. d. 13. q. 1. a. 1. qu. ad ium. Cf: 3 P. q. 82. a. 1. ad 2 um

sacerdotes, con una participación en el sacerdocio de Cristo. Por este sacramento están dedicados de una manera especial al servicio de Dios, en cuanto que tengan la obligación de profesar la fe, de manifestar esa fe a otros mediante su ejemplo y ofrecerse en unión con Cristo como miembros de su Cuerpo para su salvación y la de otros (120).

De los efectos extraordinarios de la confirmación no diremos nada aquí, puesto que necesitan un estudio aparte. Pero bastante queda dicho de los efectos ordinarios para que todos nos demos cuenta del gran valor de este sacramento de la perfección cristiana.

Se ven en el trascurso de la historia los tristes efectos de la negligencia en recibir este sacramento. Acaso Inglaterra no recuperó la fe que perdió durante la reforma porque durante sesenta años los fieles no tuvieron ocasión para recibir la confirmación; pues no había ningún obispo quien la pudiera administrar (121). Pero, ¿por qué hablar de aquellos tiempos tan lejos de nosotros? Las dificultades y las tentaciones de la vida moderna son tan graves que, por cierto, necesitamos toda la ayuda que podemos obtener de Dios para vivir como buenos católicos. Parece que vivimos en una época en que la apologética escrita debe sustituirse por la del ejemplo, y cuando la prueba más convincente de la verdad de nuestra fe debe ser la vida cotidiana de los mismos católicos.

En los documentos ya citados del magisterio de la Iglesia vemos la constante preocupación de la misma para que todos los fieles reciban la confirmación, y sabemos que, si en tiempos anteriores hubo negligencia y descuido en recibir este sacramento, lo hay también ahora. Por eso dice el Papa en su decreto Spiritus Sancti Munera: «...ob eius tamen praecellentiam et ampla quae secumfert praeclara dona, omni ope est adnitendum parochis ceterisque pastoribus ut christianorum nemo, data occasione, tam excellens salutiferae Redemptionis mysterium negligat; quum admirabili sit adiumentum ad acriter decertandum contra diaboli nequitiam, mundi et carnis illecebras; ad

(120) Miserentissimus Redemptor, Pius XI. (Brev. Rom. infra Oct. Sacratissimi Cordis Jesu. Fer. II. lect. VI.

(121) Cf: Philip Hughes, Rome and the Counter Reformation, Bk. 2. chap. 2. Burns Oates, London. 1942.

gratiae virtutumque omnium in terris, gloriaeque maius incrementum asesquendum in coelis» (122).

Con razón puede llamarse la confirmación el sacramento de la acción católica, pero conviene explicar brevemente en qué consiste esta acción católica. Podemos decir que tiene tres facetas principales: la consagración personal al servicio de Dios que empieza en el bautismo y se perfecciona en la confirmación, el desarrollo de la vida espiritual hasta llegar a la edad adulta y, por último, la profesión de la fe como soldado de Cristo mediante una vida ejemplar, aun en medio de los mayores peligros. Esta profesión de la fe puede llegar al martirio, si fuese necesario, dentro de la providencia divina para el individuo

Como se ve, todas estas facetas son personales, lo que quiere decir que por acción católica en este contexto no queremos designar ninguna sociedad u organización dentro de la Iglesia, sino más bien una cosa personal y propia a cada individuo. Claro está que las gracias especiales de este sacramento pueden ayudar mucho indirectamente a los miembros de dichas sociedades, pero no conviene limitar a ellas sus efectos, como tampoco insinuar que, mediante este sacramento, el individuo se constituye en posición de superioridad o mando sobre los demás. Esto lo indica claramente el mismo Santo Tomás cuando dice: «Hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam, *non quidem unius hominis ad alium*, sicut sacramentum ordinis, *sed hominis ad seipsum:* sicut idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum» (123). En este sentido solamente se puede llamar a la confirmación sacramento de acción católica.

David L. Greenstock, T. O. P.
Vicerrector

Colegio de Ingleses.—Valladolid.

(122) AAS. XIII. n. 11. p. 350.
(123) 3 P q. 72. a. 8. ad 1 um.

El problema del orden moral y sus normas según Santo Tomás

Nuestro modesto plan es sistematizar una vez más el tema importante, siempre situado en un primer plano de la actualidad filosófico-teológica, de la moralidad y sus fundamentos normativos en Santo Tomás, poner de relieve sus doctrinas principales y contrastar éstas con las diversas interpretaciones que estos mismos principios morales han recibido en la escolástica, clásica y moderna. Las diferencias de opinión no establecen aquí escisión profunda entre las diversas escuelas dentro del pensamiento católico, pero sí señalan marcadas divergencias que han llevado a patentes desviaciones del sistema de Santo Tomás en este fundamental problema de principios.

El Angélico ha planteado esta problemática del ser moral y sus fundamentos normativos de una manera más propia y sistemática en las cuatro cuestiones de la Summa, I-II q. 18-21, que forman el pequeño tratado *de la bondad y malicia de los actos humanos*. Va insertado como parte del tratado de los actos humanos. Después de estudiados éstos en su naturaleza y trazada la división psicológica de los mismos, en su ser o distintas especies psíquicas, se propone la división de ellos en su ser moral, en sus especies morales de bien y mal.

Su contenido deriva de especulaciones teológicas de los temas ya planteados por Abelardo y cuya discusión recoge incidentalmente Pedro Lombardo en sus Sentencias (*II Sent.* dist. 36, 38, 40). Como exposición de esos textos, los maestros siguientes fueron desarrollando lentamente tales doctrinas. Santo Tomas tiene ya un amplio esbozo de estas cuestiones en su comentario a las Sentencias (II Sent. dist. 36, 38, 40); sus soluciones básicas permanecen inmutadas en otras varias recensiones de sus

obras, sobre todo *De malo, q.* 2. Aquí en la Suma han recibido sus varias doctrinas dispersas una estructuración nueva y más amplia, íntegramente original en numerosos puntos. Y, sobre todo, por primera vez ha desglosado el Aquinate estas cuestiones del lugar precario que ocupaban en los tratados *De peccatis,* ordenándolas aquí como principios esenciales y prolegómenos a toda moral futura.

Todavía han parecido prolegómenos muy breves y estaban llamados a recibir inusitada amplitud en muchos aspectos. Santo Tomás comienza ya por las especies de bien y mal, sin anteponer el concepto y doctrina general de moralidad. Cierto que el Angélico no emplea aún los términos abstractos de «moralidad» e «inmoralidad»; pero es patente que lo que se diga de la bondad y malicia en general de los actos buenos y malos, se ha dicho de la moralidad en cuanto tal, porque no hay más moralidad que el bien y el mal. Por eso, bajo los términos equivalentes «de la bondad y malicia de nuestos actos», Santo Tomás ofrece en estas cuestiones todas las soluciones y doctrinas que se plantean bajo el epígrafe de *La Moralidad en general.*

Tales cuestiones introductorias sobre la *naturaleza de la Moralidad* comienzan ya a desarrollarse casi después de Santo Tomás con Durando y los Nominalistas. Estos ya proponían el tema de qué añade el ser moral—«la rectitud o deformidad del acto»—sobre la sustancia natural del acto humano, planteando así el problema del constitutivo del *ser moral* como distrito del *ser físico* en el mundo (1).

La cuestión tomó aún proporciones mayores con Suárez y los teólogos clásicos. Pero sobre todo a partir de Kant estos temas se han amplificado de manera extraordinaria. El fundador de la nueva Etica del deber, racionalista y formalista, es el que más investigó y puso de moda las especulaciones sobre la moralidad y sus fundamentos, la norma moral, los principios morales, imperativos, ley moral, etc. Y el influjo de Kant fué inmenso en los sistemas filosóficos posteriores. Ello dió motivo a las autores católicos para construir a este propósito una suerte de *Criteriología moral,* con la exposición detallada de fundamen-

(1) Acerca de este tema es de particular interés la investigación de Franc. Ibranyi, *Ethica secundum S. Thomam et Kant,* Theses Philosophicae Pont. Collegii Angelici, Romae, 1931, p. 50 ss.

tos, criterios y normas morales, y la crítica de los sistemas morales contrarios. Así han hecho de este punto el problema moral más fundamental, el lugar propio para la investigación de los supremos principios morales.

Son, sin duda, nuevos aspectos del problema moral que en el Angélico no se encuentran expresamente planteados. Pero sí encontramos que los supremos principios del orden moral no son para el Aquinate las disquisiciones kantianas, o afines, sobre el deber y el imperativo categórico, sino los establecidos por él en las ideas del fin y del bien, en la tendencia natural de la voluntad al Bien sumo o beatitud y en la ordenación consiguiente de nuestros actos al Fin último, que es el mismo orden o moral. No hay que buscar otros principios supremos de la moralidad, puesto que de ellos se derivan todos los demás principios esenciales de la misma. Así, las nociones de norma moral, del deber, de la ley, obligación y sanción son aspectos subordinados que nacen de aquel fundamento específico del orden moral cual es la tendencia y dinamismo de nuestra voluntad hacia el fin que es su bien y perfección, y en definitiva hacia el Fin último y Bien Absoluto, por el que está ligada toda nuestra actividad libre. Dichas ideas del deber, obligación y sanción tienen su puesto propio en el Tratado de las Leyes, que son los principios externos del obrar y como efectos de las mismas. Pero éstos vienen, en la estructuración tomista de los fundamentos morales, en pos de los principios inmanentes de la finalidad y de la tendencia al bien moral mediante principios virtuosos.

Por eso el sistema moral del Angélico no puede adoptar, como la Etica kantiana, la fisonomía de Moral del deber puro. La mejor parte de la vida moral, natural y sobrenatural, no es rigurosamente preceptiva, sino de heroísmo, de perfección y consejo. Su fisonomía propia estará en ser *Moral de los fines y del Bien racional,* traducida en el plano sobrenatural como Moral de la caridad, que es su máxima característica.

I.—LA ESENCIA DE LA MORALIDAD

Santo Tomás no presenta la cuestión del constitutivo del *ser moral* como distinto del ser físico, sino de una manera im-

plícita, sobre todo en el magnífico art. 1 de la cuestión 18, en el que todo el orden moral es ligado al orden ontológico y fundado en el sistema general de los seres. El bien moral es considerado como un caso particular del bien general, explicado por las mismas leyes del movimiento y actividad de los seres, no como algo irreductible a las categorías comunes de la realidad (2).

Se define el bien moral como «plenitud del ser que es debido a cada acto humano», mientras que el mal es «defecto de esta plenitud de ser y perfección». No cabe establecer más íntima conexión entre el orden moral y el orden ontológico, si bien esto aún no resuelve formalmente el problema del constitutivo de los seres morales.

Pero es a lo largo de estas cuestiones, sobre todo de la 18 y 19, donde va dejando las enseñanzas precisas a este tema concernientes.

La cuestión se plantea en torno a la moralidad formal que reside en nuestras acciones. Sabido es que el término moralidad y sus especies—bondad y malicia y moral—representan un caso típico de analogía de atribución. Se denominan morales los actos humanos y sus objetos, los fines y circunstancias morales, las leyes, doctrinas morales, los libros, lecturas, vestidos, espectáculos, lugares, etc; todos están afectados por el signo de moralidad buena o mala por su relación a las acciones del hombre. Sólo en éstas se halla intrínseca la forma de moralidad, que se difunde en ese amplio haz de atribuciones o denominaciones extrínsecas a todos los objetos que contribuyen a la bondad o malicia de nuestros actos.

Los actos libres son, pues, el analogado primero y soporte único del ser moral intrínseco, que sólo se comunica formalmente a algunos otros productos inmediatos o creaciones inmanentes de la misma actuación voluntaria, como el mérito y el reato de pena, las personas morales, las facultades morales y sus efectos, derecho, contratos, etc.

Como indicamos antes, las primeras especulaciones en torno al constitutivo de este *esse morale* proceden del nominalismo. Pero los nominalistas comenzaron negando la realidad del ser

(2) E. Gilson, *S. Thomas d'Aquin*, París, 1925, p. 26; Sertillanges, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 37.

moral como distinto de la entidad física de nuestros actos. Según opinión común en ellos, la bondad o malicia moral del acto, su rectitud o deformidad, no añaden nada a la sustancia natural del acto libre ni difieren de él. Así, en pos de Durando (II Sent. dist. 38, q. 1) y Ockam (III Sent. q. 12, a. 4) Holcot, Gabriel Biel (III Sent. dist. 23 q. 1) y Almain (Moralia, c. 13). La doctrina nominalista establece, pues, la identificación plena entre el ser moral del acto y su realidad física. Ni siquiera añade la rectitud o deformidad morales *algo relativo* sobre el ser físico de nuestros actos, recalca Ockam. Sólo se distingue nuestro juicio sobre el ser natural y el ser moral de los actos, añade Durando (3) apuntando ya la teoría de la simple denominación mental.

Fué el jesuíta Vázquez quien extrajo lisa y llanamente la última consecuencia de la tesis nominalista. La moralidad en nuestros actos—afirma Vázquez—se constituye por una simple relación de razón o denominación extrínseca. Y ello porque el ser moral, según la tesis nominalista, nada real añade al ser natural de los mismos (*In I-II*, dist. 55, c. 2).

Una opinión intermedia la elaboró y defendió Suárez. Este teólogo se mantiene en el fondo dentro de la dirección nominalista, partiendo del fundamento puesto por los autores nominales de que el ser moral nada real puede añadir a la sustancia física de los actos. Mas tampoco quiere Suárez identificar plenamente las esencias morales con el modo intrínseco de la libertad o la entidad de nuestros actos libres, como hacía el nominalismo. Por eso afirma que la forma de moralidad añade a la entidad natural del acto «un cierto modo de emanación o dependencia moral respecto de la advertencia de la razón y de la voluntad libre». La moralidad consistirá, pues, en ese modo de emanación que implica, junto con la entidad del acto libre, la doble denominación por la razón y la voluntad, principios de esa libertad (4).

La teoría de Suárez es seguida por sus discípulos modernos, en especial por Cathrein, Frins, Pesch, los cuales conservan fielmente el pensamiento del maestro: La moralidad no es algo

(3) Los textos de los autores nominalistas en F. IBRANYI, op. cit. p. 50-67.

(4) SUAREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. I sec. 2, n. 14-20.

diverso del acto libre, sino un modo especial, la manera peculiar como el acto brota de la razón y la libertad. E implica el elemento intrínseco del acto voluntario y la doble denominación extrínseca, o relación de dependencia de la advertencia de la razón y de la voluntad libre (5). Algunos, como Silvestre Mauro, hacían consistir el ser moral en esta simple advertencia de la razón al objeto conforme a la regla moral (6).

Mas la doctrina clara y terminante de Santo Tomás es que *la moralidad genérica se constituye formalmente por algo relativo, que es un orden real*, de conformidad o disconformidad, del acto físico a las reglas de la razón. Esto se evidencia por la constante manera de hablar del Angélico, quien siempre entiende y define el ser moral como una forma o un modo que se inserta en el ser natural de nuestros actos y se adecua, en perfecta analogía, a la realidad ontológica de los mismos. Pero el acto voluntario se constituye por la tendencia o relación trascendental al objeto, y de él recibe su estructura específica y determinación concreta. Por lo mismo, el acto moral se constituirá por igual tendencia esencial al objeto en su ser moral. Este ser moral del objeto se constituye, a su vez, por orden a la razón; es una relación de conveniencia o disconformidad a las reglas de la razón. De igual suerte la moralidad del acto humano se constituye por esa relación del acto humano a las reglas morales a través del objeto, que va regulado directamente por el orden de la razón.

Tal es el pensamiento uniforme del Aquinate, que nuestros actos reciben, lo mismo que su especie psíquica, su ser moral del objeto de esas tendencias voluntarias, el cual será bueno o malo por su conveniencia o disconformidad con el orden o regla de la razón (q. 18. a. 5, a. 8. a. 10, a. 11; q. 19, a. 1 ad 3; *De Malo*, q. 2, a. 6). Así se condensa dicho pensamiento en la fórmula dada a modo de definición, del art. 8. Y ya antes en el texto De Malo, q. 2. a. 6: «Nuestros actos, en cuanto morales, toman su especie del objeto relacionado con el principio de los actos humanos, que es la razón». La especie es la bondad o malicia en ellos, su moralidad esencial; en definitiva,

(5) CATHREIN, *Moralphilosophie*, I, lib. 3, c. 2, trad. italiana Firenze 1913, p. 169; *Philosophia Moralis*, Friburgi, 1935, n. 94, ss; FRINS, *De actibus humanis*, II, n. 70 ss. Cf. PEINADOR, *Theologia Moralis*, I, n. 155.
(6) SYLVEST. MAUR., *Opus Theol.*, II, L. 5, q. 22, n. 7.

esta forma moral consiste en *la relación* de nuestros actos a las reglas de la razón, ligados como están a dichas normas a través del objeto, el fin y las circunstancias.

Esta doctrina de Santo Tomás es común, defendida y ampliamente explicada por los mejores autores tomistas, como Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, Salmanticenses, Gonet, Billuart (7). Estos teólogos invocan además el principio de la estrecha analogía existente entre el orden moral y todo el orden artificial, o de obras producidas por el arte humano. Son dos órdenes de entidades regulables, cuya esencia y perfección consiste en estar sometidos y débidamente conformados a sus propias reglas. Es evidente esto en todas las producciones de las artes y de la técnica, que serán buenas o malas según que se hayan adaptado a las propias leyes que rigen su construcción. Con mayor razón ello es verdadero en la vida moral, que constituye el arte de vivir, el arte humano por excelencia. Las acciones voluntarias, por el hecho de ser libres, dicen esencial referencia a una regla de dirección y entran ya en el campo de *lo normativo*. Los actos necesarios, determinados por la naturaleza, no son capaces de la dirección de una norma o regla. Sólo por ser libres nuestros actos, o determinables de diversos modos, pueden recibir la recta dirección de una norma, constituyendo el orden moral, género de lo conmensurable y regulable por las normas del último fin.

Y tal es el aspecto de verdad parcial de la teoría de Suárez, que la moralidad es consecuencia necesaria de la libertad; y el ser moral reside en los actos libres, como su raíz y fundamento inmediato. Sólo son morales los actos libres y todos los actos libres son morales, como ya enseñaba Santo Tomás: «Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur (*II Sent.* dist. 24, q. 3, a. 2; cf. hic q. 18, a. 3, 9). Pero de ahí no podemos concluir en su identificación formal. La voluntad libre pone la condición necesaria para que sus actos sean morales. Sin embargo, esta forma moral no consiste en aquella

(7) CAIET., *In I-II*, q. 18, a. 1-5; BAÑEZ, *De fine ultimo et de actibus humanis*, in q. 18, a. 55, ed. Beltrán de Heredia, *Comentarios inéditos*, I, p. 363-4; JOANN. A S. THOMA, *Cursus Theol.* in I-II, disp. 8, a. 1, n. 1 dub. 3, n. 51 ss; GONET, *Clypeus Theol.* in I-II, *De moralitate in communi*, disp. I, a. 1, n. 8; BILLUART, *Cursus Theol.* in I-II, q. 18, dis. IV, a. 1.

condición necesaria y *aptitud radical* de regulabilidad, sino en *la regulación actual* y relación de conformidad o desacuerdo con la norma moral que se impone a los objetos de nuestras acciones y, por lo tanto, a ellas mismas. La sustancia del acto libre pertenece aún al mundo físico. Si, por imposible, no existiera la ley, el acto humano seguiría libre, mas no formalmente moral.

Suárez buscaba en vano la forma y denominación moral en los principios del acto libre. No es de los principios del voluntario, como tales, de donde brota, sino del orden de conformidad o desacuerdo con las reglas que ellos realizan por el hecho de poner advertida y libremente tal acto sobre un objeto contrario o conforme con esa norma moral. Y este orden de conformidad o disconformidad es una relación.

La voluntariedad puede permanecer la misma y variar, no obstante, las especies morales de un acto, que puede pasar de bueno a malo por la mudanza de circunstancias y diversa relación a las reglas, sin cambiar el acto numéricamente.

b) *La relación constitutiva del ser moral.*

Colocado ya el ser moral en el género de entidades relativas, todavía surgen divergencias sobre el sentido de esta relación constitutiva de la moralidad. Debemos excluir sin más la posición de quienes la reducen a simple relación de razón, como son los nominalistas, Vázquez y cuantos no ven en los entes morales sino denominaciones extrínsecas. Los seres morales no pueden consistir en puras ficciones mentales, pues la bondad moral reside *en la plenitud del ser* que es debida al acto humano (a. 1). Esta plenitud del ser no es pura ficción de razón, sino verdadera *perfección real*. El orden moral es un orden intrínseco o «inherente a nuestros actos» (a. 4 ad 2), y produce efectos bien reales, como las virtudes y vicios, las acciones morales más heroicas, los méritos, la condignidad de premios y castigos, etc. Sería ridículo decir que Dios premiaba por ficciones de razón, por un orden extrínseco e irreal.

Tampoco es posible identificar los entes morales con *meras relaciones predicamentales*, simples accidentes relativos que en su propio concepto no expresan perfección real, sino simple orden y referencia a un término exterior. Las formas morales, en cambio, sobre todo las acciones buenas, pueden implicar má-

xima perfección real, como las virtudes infusas, los méritos infinitos de Cristo y otras cualidades. De la moralidad actual surgirán también relaciones predicamentales de medida y adecuación por el objeto real, pero en ellas sólo no consistirá la moralidad.

Queda sólo *la relación trascendental* como forma constitutiva de los seres morales. Pero aun caben diferencias en su interpretación. Así, los Salmanticenses opinaban que tal relación ha de entenderse como «un modo intrínseco, esencialmente relativo y sobreañadido a la entidad física del acto libre como una cualidad» (8).

Tal inteligencia es falsa y debe rechazarse con los demás autores tomistas. Equivale a destruir el verdadero concepto de la relación trascendental. Esta no consiste en una cualidad o modo añadido a las cosas, sino en un orden esencial de las mismas, *ordo imbibitus in essentia rei*. En el caso de la moralidad, dicha relación consiste en la mima tendencia y orden intrínseco del acto humano a su propio objeto: *Totus actus humanus dicens ordinem ad tale obiectum mensuratum regulis morum*, afirma Juan de Santo Tomás (9). Es decir, la relación no es algo añadido a la entidad física del acto libre, sino es este acto en todo su ser y tendencia física al objeto, bajo el nuevo aspecto de relación a las normas morales. Sólo así se explica que al menos ciertas acciones morales puedan ser intrínseca y totalmente buenas o malas, v. gr. el acto de caridad, o el odio a Dios, blasfemia. La bondad o malicia en estos actos interiores y elícitos no está en algún modo superpuesto, sino en todo su ser.

Tenemos, pues, que todas las entidades morales deben clasificarse en la categoría de *realidades relativas* o relaciones. Con ello podemos armonizar todos los aspectos en apariencia opuestos del constitutivo de lo moral. Ante todo, el ser moral es distinto del orden físico o de la entidad absoluta de los seres, puesto que añade la relación específica constitutiva de la moral.

---

(8) *Cursus Theol. Salmanticensis. De bonitate et malitia hum. actuum*, disp. 1 dub. 3, n. 37 ss. Es burda confusión el que en la obra del *P. Ireneo Gonzalez*, S. J., *Philosophia Moralis*, Comillas 1945, p. 88, se presente esta teoría como propia de Billuart y de los tomistas. La afirmación es falsa e indicación elocuente de que no se ha consultado a ningún autor tomista. BILLUART, *De act. hum.* diss. 4, a. 1, para nada la menciona.

(9) JOANN A S. THOMA, *Cursus Theol.* in I-II, disp. 80 a. 2, n. 10 ss.

La distinción entre el mundo físico de realidades absolutas y el mundo moral es *real inadecuado o moral*. Por otra parte, la realidad objetiva de los entes morales está garantizada por ser relaciones reales, inscritas en la misma entidad psíquica de los actos libres y como invisceradas en ellos; no son *relaciones separadas* de los actos físicos, sino esas mismas acciones bajo el aspecto relativo de conformidad o desviación de las normas. Y por eso mismo también salva la otra gran verdad de que los seres morales puedan constituir valores de máxima perfección en el mundo real.

Es que tal género de relaciones trascendentales no significan la pura referencia a otro, sino ante todo la realidad absoluta ordenada a un término: *absolutum relative*. Por lo tanto, el ser moral de los actos virtuosos no es pura relación, sino implica la perfección absoluta de los mismos, de las virtudes y vicios, de la actividad entera. Es el caso análogo de las perfecciones de verdad o bondad ontológicas, constituídas en su concepto propio por relación trascendental y que, sin embargo, contienen toda la perfección real de los seres. Débese, pues, afirmar, sin mengua de que los seres morales se constituyan por relación trascendental, que lo moral no es un mundo totalmente distinto del mundo físico, sino está fundado en el ser natural de las cosas y, cómo dice Báñez, el bien moral «est perfectio naturae... aliquid maius et perfectius quam bonum naturae» (10).

c) *La definición de la moralidad.*

Los modernos teólogos tomistas han extraído, como conclusión de esta doctrina, la definición abstracta de la moralidad genérica. Consiste formalmente *en la relación trascendental del acto humano al objeto en cuanto sometido a las reglas de moralidad*. Esta forma moral relativa sabemos que se inscribe en el acto voluntario, cuya perfección ontológica la contiene y eleva al plano moral.

Por eso, en sentido concreto, acto moral se define *el acto libre que tiende a su objeto en cuanto ligado o sometido a las reglas morales*. Siempre es el aspecto de relación a la regla moral, conscientemente aceptada o repudiada por el agente libre, la

(10) BAÑEZ, op. cit. in q. 18, a. 5, p. 364.

que da a sus acciones el ser moral. Y las reglas morales no se imponen a los actos humanos en abstracto, sino a través de los objetos concretos, en cuanto mandan unos como convenientes y prohiben otros como inconvenientes y opuestos a la perfección del ser racional. Es que dicha regulación constitutiva de la moralidad se funda—como dice Santo Tomás—sobre la plenitud del ser y perfección debida a cada acto humano: si tiene todos los elementos que contribuyen a esta plenitud resultará el bien, que es conforme a las normas y al orden de la razón; si, por el contrario, hay defecto de esta plenitud, tendremos el mal, lo adverso y disconforme a la norma moral.

En un plano más general y abstracto se define también la moralidad genérica como «el orden de los actos humanos a las reglas morales o al último fin». Dicha fórmula simplificada, que ya empleaba Cayetano, es equivalente a la primera. La relación de conformidad o disconformidad a las reglas morales constituye un orden que se inserta sobre el mismo orden y tendencia de los actos de la voluntad a los bienes y a los fines. Y este orden es que vayan medidos según una cierta regla. Mas el orden o relación a las reglas morales es a la vez el orden al fin último, lo mismo que puede decirse que es el orden de la razón, porque ese es el principio de donde derivan todas las reglas morales, las cuales son dadas para conducir al hombre al último fin.

c) *Otros entes morales.*

Suárez es el primer teólogo que plantea amplia cuestión sobre el constitutivo de la moralidad objetiva (11). Se trata del primer eslabón en la cadena de analogías a que da lugar la noción de moralidad. La primera y más general división de la moralidad es en *objetiva y subjetiva*, o formal. Esta es la forma moral propia que reside real e intrínseca en nuestros actos; aquélla es la moralidad que se atribuye a los objetos, buenos o malos. De ambos términos primeros, por la vía causal y formal, desciende y va aplicándose la nota de moral a otras muchas realidades.

(11) SUAREZ, *De bonit. et malitia hum. actuum*, disp. 2, sect. 2, 3. Ha sido imitado en esta discusión sobre todo por los SALMANTICENSES, *De bonit. et malit. hum. act.* disp. I, dub. n. 82 ss. y GONET, op. cit. *De moralitate in communi*, disp. 2, a. 1.

Es evidente la existencia de esta moralidad objetiva; son muchos los objetos de nuestros actos marcados con signo positivo de bondad o malicia, vestidos, como se dice, de moralidad propia. Son buenos amar a Dios, al prójimo, la limosna, la humildad, y siempre malos el homicidio, adulterio, blasfemia, etcétera. De ellos nace y se comunica la bondad o malicia a las acciones intrínsecamente buenas o malas.

Esta bondad o malicia intrínseca a ciertos objetos es, sin embargo, causal o fundamental; ellos no son en sí mismos buenos o malos, sino en cuanto términos de una acción voluntaria, en tanto son objetos intentados y producidos por el hombre. Un homicidio causado por un vehículo, por un loco o por accidente natural, no son algo malo moral, sino un mal o desgracia nturales. Las reglas y relaciones morales ligan directamente los actos humanos, en orden a ciertos objetos.

El constitutivo de esta bondad o malicia objetivas parece, pues, patente. Se funda sobre la bondad o malicia trascendental u ontológica de los objetos, sobre la plenitud de ser; al fin, el bien moral debe ser también una perfección o bien natural, y la voluntad, al desear el bien en el orden moral, también apetece y busca lo que es conveniente y perfecciona al hombre (12). Pero no todo lo conveniente físicamente es ya un bien moral, ni todo lo disconveniente un mal. Hay muchos bienes útiles muy convenientes y deleitables a la naturaleza animal del hombre, que son un mal moral. El bien moral es sólo aquella bondad ontológica con relación de conveniencia al orden de la razón, y el mal moral el objeto que guarda relación opuesta de disonancia.

Tal es el concepto de *bien honesto,* el bien de la virtud, que es el verdadero bien moral, el bien humano por excelencia, amable por sí mismo y que comunica esa bondad a los actos morales. El fundamento del mismo es su perfección ontológica de bien propiamente humano o perfectivo de nuestro ser racional; en el mal es el defecto de esta perfección en los objetos del vicio. La forma moral constitutiva es la relación a la persona humana y a la norma moral, ya que la verdad, como el bien,

(12) BAÑEZ expresa muy bien esta íntima conexión del bien moral con el bien ontológico «Unde bonum naturale et bonum morale semper habent coniunctionem». Op. cit. in I-II, q. 18, a. 5, n. 6.

son siempre *valores relativos* al sujeto racional, a su inteligencia y la voluntad. Relación que es sólo *denominación de razón* a la bondad del acto moral que el bien honesto causa, pues en los objetos no existe *moralidad formal o intrínseca*, sino mera bondad—o malicia—radical o causal, por simple *relación de causa* a los actos humanos. La acción es mala porque tiende o termina en un objeto pecaminoso; el pensamiento, el deseo, buenos y puros porque el objeto de los mismos también lo es.

Tal concepto de la bondad objetiva, fundada sobre la perfección ontológica del bien honesto y constituída por una relación causal a la moralidad de nuestros actos, que es relación de razón, está formulada en numerosos textos de Santo Tomás, como el siguiente: «Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis» (13).

Los demás entes morales, a quienes en uno u otro sentido se atribuye la forma o denominación moral, siguen la pauta constitutiva de uno de los dos términos primarios de esta gran analogía moral: De la moralidad formal e intrínseca de nuestros actos, o de la moralidad causal y extrínseca de los objetos. La inmensa mayoría debe adscribirse a este último género; así, las demás causas de la moralidad de nuestra acción: los agentes morales, los fines morales, las leyes, libros o lecturas morales, etc.; del mismo modo, los que como signos, efectos y especiales circunstancias, reciben también la impronta o atribución moral, como lugares, vestidos y espectáculos morales, etc. Todos ellos son objetos o realidades físicas ligadas por una relación de causa, de signo o efecto al mundo moral, y que por esa relación obtienen la designación extrínseca de *entes morales*.

Sólo se exceptúan ciertas entidades morales que derivan, como *efectos inmediatos*, de la moralidad formal de nuestros actos. Tales son, ante todo, los efectos formales secundarios o *propiedades morales* de los actos humanos: el valor laudable

(13) *In-II*, q. 19, a. 1 ad 3; cf. q. 18, a. 5. En su reciente obra *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale*, París, 1451, p. 39-30, señala MARITAIN la dificultad de hacer comprender a los filósofos modernos esta noción del *bien honesto*, del único bien moral y humano, amable por sí mismo, sobre todo a los empiristas ingleses, en quienes con falsa evidencia se impone la idea del bien como sinónimo de lo ventajoso y útil.

y meritorio de las obras virtuosas, la culpabilidad y reato de la pena en las obras malas. Estos son verdaderos valores morales, con moralidad formal, consistentes en *nuevas relaciones trascendentales* del acto al premio y al castigo. Asímismo, otros efectos propios de la actuación moral que comprenden el mundo de facultades y obligaciones morales, derechos y vínculos o deberes jurídicos, de dominio, de autoridad, de leyes y contratos, etc.

Todas ellas implican otras tantas relaciones reales inherentes a nuestros actos en su tendencia al objeto, que les da su ser de valores morales formales, de derechos, vínculos y obligaciones reales.

II.—LA NORMA DE MORALIDAD

Es la otra gran cuestión referente a los fundamentos de la moralidad genérica. Ya hemos visto que, tanto la moralidad genérica como sus especies—las diferencias de bien y de mal—se definían por relación a una norma o regla. Como el orden de las cosas artificiales, de todas las creaciones de la técnica y arte humano, el orden moral no es el orden del ser, de las cosas hechas en la naturaleza, sino del *deber ser*, un orden normativo que depende enteramente de una regla o medida. Esta es, por lo tanto, principio esencial en la constitución del orden moral.

a) *La idea de norma moral.*

El término moderno de *norma moral* es coincidente con la palabra escolástica de *regla o medida*. Es una razón ideal de dirección de nuestras acciones, a la cual todo acto debe conformarse para que sea bueno. Medida a la cual el acto debe adaptarse para tener la plenitud de su ser, con la cual está en desacuerdo cuando le falta su plenitud en tanto que acto moral. La división del bien y del mal en los actos o en las cosas implica necesariamente una regla o patrón por referencia al cual puedan ser buenos o malos.

Esto pasa en todas las obras del arte humano. En todas las artes se da una pauta directiva, un conjunto de reglas que han de aplicarse con justeza para que la obra artística o construcción técnica resulte buena y perfecta. Si no se ha ajustado la obra a estas reglas, ni se ha conformado el artefacto con la recta

dirección del entendimiento práctico, éste será malo y defectuoso. Tal es el principio constante invocado por Santo Tomás para distinguir lo bueno y lo malo en todo lo que debe hacerse. «Cada cosa es recta y buena en cuanto alcanza su propia regla» (I-II, q. 19, a. 9; cf. q. 64, a. 1; *De Malo*, q. 1, a. 3). Para hacer el bien y obrar rectamente ha de considerarse siempre la regla y conformar el acto a la misma.

Resulta de aquí evidente la noción de la norma moral como «principio formal constitutivo de la moralidad de nuestros actos, del que depende esencialmente el bien y el mal moral en ellos». Porque ella es el principio formal de la relación de conformidad o desacuerdo, forma moral intrínseca de nuestros actos buenos o malos. Si no existiera tal regla o punto de referencia, no se daría tal relación y la distinción del bien y mal desaparecería.

Asimismo, ya a priori se hace patente que la norma debe de ser una *forma ideal*, que sólo puede residir en la razón. El entendimiento práctico es, en efecto, *el lugar propio* de la causa ejemplar, el que construye las formas ideales o razones directivas de las cosas que deben hacerse, tanto en lo que concierne a las operaciones exteriores, o *factibilia*, como a la recta dirección de los actos morales. Las medidas ideales de lo bueno y lo malo están, pues, en el intelecto práctico que ha de dirigir la acción.

La noción de norma moral, o regla y medida de nuestros actos, pertenece, por lo tanto, al orden de *causa formal extrínseca*, de la que proviene, por conformidad o adaptación, la forma moral intrínseca de nuestros actos.

Con todo, la función esencial de la norma no es sólo de forma ejemplar extrínseca, o de simple guía de nuestros actos. Al constituir las reglas morales, la razón casi siempre las impone como direcciones de la conducta. Dentro de la moralidad preceptiva, las normas fijas de lo bueno y lo malo son siempre leyes que regulan de modo obligatorio nuestos actos. «La ley —según Santo Tomás—es una regla y medida de los actos», una norma de moralidad (14). Podrá haber actos buenos por con-

(14) *I-II*, q. 10, a. 1. En su obra citada *Neuf leçons sur les notions premieres de la Phil morale*, pág. 128 ss. distingue MARITAIN estos dos aspectos de la *norma directiva* o *norme-pilote*, y *norma preceptiva*, separándolos sin embargo con exceso, como si la norma moral tuviera su esencia completa con sólo el primer aspecto, sin la idea de regla preceptiva.

formidad a una norma simplemente directiva, como las obras de consejo y de perfección, pero el mal moral es siempre por oposición a la norma-precepto, o la ley. Entonces la norma no sólo está *en la línea de causalidad formal extrínseca,* sino contiene además la eficacia propia de una intimación o precepto, moción moral que se ejerce a través de la causalidad final.

De todo lo cual se desprende una consecuencia en torno a la división de la norma moral. Es común entre los autores modernos, junto con otras numerosas divisiones—norma próxima y remota o última ; norma objetiva y subjetiva ; norma formal y fundamental, etc.—la distinción *en norma constitutiva y manifestativa.* Aquélla es la que constituye la bondad y malicia del acto, ésta simplemente descubre y manifiesta lo que es bueno o malo.

Santo Tomás y los teólogos clásicos sólo conocen la primera y fundamental división, de norma próxima y remota o suprema. Las demás acepciones aparecen en general inconsistentes ; sobre todo la de norma constitutiva y manifestativa viene desmentida por el análisis anterior de la norma. Ya el P. Elter (15) la rechaza porque toda norma moral por fuerza ha de ser manifestativa, si ha de ser directiva de lo bueno y de lo malo. La norma —dice Santo Tomás—no se aplica sino por el conocimiento de la misma ; su función de regla se ejerce en cuanto el agente, al obrar, tiene en cuenta o considera actualmente la norma, y ajusta la acción a ella (*De Malo,* q. 1, a. 3). El «dirigir» se funda inmediatamente en el «conocer», si es que toda dirección no se identifica con el conocer práctico.

Pero a su vez la verdadera norma moral por fuerza ha de ser, según todo lo dicho, *constitutiva* de una ordenación moral, por relación a la cual depende intrínsecamente el bien y mal de nuestra acción. Cuando la razón sólo conoce lo que es bueno y malo y no lo determina ni de ningún modo lo impone, no ejerce toda su función de norma moral, porque supone el bien y mal ya constituídos por otra regla.

Sólo, pues, admitimos la división de norma constitutiva y manifestativa como dos funciones o sentidos incompletos de la misma regla, no como dos normas completas y separadas.

---

(15) *Compendium Philos. moralis,* Romae, 1930, p. 7.

b) *Discusión sobre la norma de moralidad.*

En la antigua Escolástica no se debatió nunca este tema. Se hallaba en pacífica posesión del campo teológico, no turbada por ninguna voz disidente, la doctrina tan machaconamente propuesta por Santo Tomás, de que el bien y el mal morales se definen y constituyen por relación a una regla, y que esta regla y principio formal inmediato de la moralidad era el orden de la razón, los dictámenes de la recta razón.

Así lo repitieron unánimes Escoto, Durando, Ockam y todos los nominalistas, aunque inconsecuentes y poco coherentes en otros aspectos de la teoría moral: la rectitud o deformidad de nuestros actos se define por orden a la razón, depende de los dictámenes de la razón, regla próxima de la voluntad (16). Así también la interpretación de los antiguos y clásicos tomistas desde Conrado, Cayetano y Vitoria, pasando por Báñez (17) y los comentaristas posteriores.

Suárez parece ser el primero que abandona la trayectoria de Santo Tomás, inaugurando la nueva teoría dentro del campo católico sobre la norma de moralidad. Suárez no plantea cuestión expresa de las normas morales; lo afirma incidentalmente al hablar del constitutivo de la bondad objetiva. Esta bondad objetiva se constituye por la conveniencia y proporción que guarda el bien honesto con la naturaleza racional, en cuanto tal, no por la relación de conformidad a la recta razón o a las reglas morales, que dicen Santo Tomás y los suyos (18). La función orgánica de la razón, que en Santo Tomás se encuentra en su máximo, es reducida por Suárez al mínimo: «Ratio solum est applicans et proponens quid conveniat naturae (19)».

---

(16) Textos de los autores nominalistas en FRANC. IBRANYI, *Ethica sec. S. Thomam et Kant*, Romae, 1931, p. 51-68.

(17) CAIET, in *I-II*, q. 20, a. 2, n. 3; q. 19, a. 1. De VITORIA y los teólogos salmantinos véase los textos en IBRANYI, op. cit. p. 71 ss.; BAÑEZ, *Comentarios inéditos in I-II*, q. 18, a. 5, n. 6.

(18) SUAREZ, *De bonit. et malit. hum. act.* disp. 2 sect. 2, n. 3-20. Que sea el primero en proponer esta teoría, lo afirma IBRANYI, op. cit. p. 47. No obstante CATHREIN, *Moralphilosophie*, I, lib. 6, c. 3, ed. italiana, p. 240 ss., encuentra precursores de Suárez en la doctrina de los estoicos que definieron la vida moral como un «vivir según la naturaleza», y en el sistema de Wolf y Leibniz, que situaron el principio supremo de moralidad «en la perfección de la naturaleza». Malas recomendaciones y antecedentes son para un teólogo católico.

(19) *Ibid.* n. 12.

Además, la razón sólo pondría una denominación extrínseca de ser conocido, pura ficción mental que no podría constituir el bien moral. En esto no hace Suárez sino seguir la tendencia nominalista de las anteriores doctrinas. La razón es un principio meramente *lógico* y no puede hacérsele causa formal constitutiva de la moralidad. Hay que buscar una base y fundamento objetivo a ésta: Antes de todo principio racional y de toda ley ya existía el bien y el mal intrínsecos en ciertos objetos, por su conveniencia o repugnancia a la naturaleza (20).

Esto que Suárez dijo de la bondad y malicia objetivas, los teólogos de su escuela, ya desde Lugo y Layman, lo formularon para la moralidad en general: «La norma próxima constitutiva de la moralidad objetiva es la naturaleza humana *complete spectata*, con sus tres órdenes de inclinaciones al bien, de tal modo que el bien y el mal morales se constituyen por la conveniencia de los actos y objetos con esta naturaleza. La razón permanece como norma subjetiva manifestativa de la moralidad, es decir, simple principio cognoscitivo de lo bueno y lo malo».

Los modernos manuales suarezianos, casi con unanimidad, enseñan esta teoría de la norma moral, en pos de la amplia defensa y exposición que hizo de la misma el P. Cathrein (21), y a la misma opinión se adhieren numerosos escritores modernos. Pero en contra de Suárez, que presentaba su tesis en oposición declarada a Santo Tomás, estos autores sostienen ser la suya la verdadera sentencia del Angélico. Se fundan en el famoso razonamiento del Lib. *III Contra Gentes*, cap. 129, en que el Angélico establece la bondad y malicia intrínsecas por la conveniencia de ciertas acciones y objetos con la naturaleza humana. De igual modo, en que Santo Tomás deriva los pre-

(20) *Ibid.* n. 6.

(21) V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, I, lib. 6, c. 3; *Philosophia Moralis*, n. 105 ss. En su última obra, *De bonitate et malitia act. humanorum*, Louvain, 1926, p. 73-91, comentando los textos de Santo Tomás, abandona, al menos parcialmente, su teoría, reconociendo que según Santo Tomás y la verdad de las cosas, la naturaleza humana no puede llamarse en sentido propio regla de la voluntad (en que reside la moralidad formal), sino *fundamento*; la verdadera norma es el orden de la razón y sus dictámenes. Entre nosotros puede verse propugnada con tesón la teoría de Suárez, en G. MARQUEZ, S. J., *Filosofía moral*, Madrid, 1942, 2.ª ed., vol. I, p. 281 ss. IR. GONZALEZ, S. J., *Philosophia Moralis*, Santander, 1945, n. 214, ss. p. 102 ss.

ceptos de ley natural de las tres series de inclinaciones naturales del hombre, siendo naturalmente bueno lo que es conforme y malo lo que a ellas se opone (*I-II.* q. 94, a. 2).

Por otra parte, algunos de estos autores creen que el principio constante de Santo Tomás: «el bien y el mal moral se definen en función a la razón», también milita en favor de su propia teoría. La razón, regla de moralidad, significaría la *forma específica* del hombre, la razón-potencia, su misma naturaleza sustancial. En este sentido constituiría la regla próxima de los actos humanos... lo que equivale a la posición suareziana. Así, los jesuítas Frins y Elter, así también el P. Gillet, O. P. y Gilson, que se inclinaban por las fórmulas y teoría de Suárez (22).

Rota ya la uniformidad de la tradición tomista, los moralistas católicos propusieron otros varios modos y fórmulas para expresar la norma de moralidad.

2.—Para algunos el orden moral se constituye formalmente por las relaciones esenciales de nuestros actos libres al último fin, que es Dios. Este orden esencial de las cosas al último fin sería la norma primaria y constitutiva de la moralidad objetiva. La razón vuelve a quedar relegada a su función precaria de norma manifestativa, o principio cognoscitivo de la moralidad subjetiva. Así lo entienden numerosos autores, como los jesuítas Castelein, Billot, Donat y Descoqs, solución que adopta también O. N. Derisi (23).

3. Otros, en pos de Liberatore, sostienen que debe presentarse como auténtica norma constitutiva de moralidad, el orden esencial ontológico de las cosas (24).

---

(22) Frins, *De actibus hum.*, II, n. 75; E. Elter, *Norma moralitatis ad mentem D. Thomae*, Gregorianum 8 (1927), p. 337-357; M. S. Gillet, *Les actes humains*, en *S. Thomas d'Aquin Somme theologique*, I-II, q. 6-21, ed. Révue des Jeunes, París, 1926, 431 ss. E. Gilson, *Le thomisme*, París, 1942, p. 383-4.

(23) Castelein, S. J., *Les principes de la philosophie morale*, Namur, 1890, p. 186; Billot, *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, Etudes 164 (1920), p. 390 ss. O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, c. 6, n. 6-10, ed. cit. p. 402 ss.; Descoqs, *Praelectiones Theol. naturalis*, I, París, 1932; p. 445 ss.

(24) Liberatore, *Ethica et Ius naturae*, Romae 1869, c. 2, a. 1 prop. 4; Van der Aa, *Ethica*, propos. 15. Entre los últimos manuales se adhiere a esta opinión Mons. A. Lanza, *Theologia Moralis*. Tom. I, n. 127-8 ed. Marietti, 1949, p. 154-5.

Y sólo nos referimos a la variedad de puntos de vista en el campo católico. Los innúmeros sistemas morales que ofrece el panorama de moralistas y pensadores no católicos está también condicionada por diversos principios y concepciones en torno a la norma de moralidad. De estas concepciones y principios morales adversos a la doctrina católica nos es imposible ocuparnos aquí.

c) *La genuina doctrina de Santo Tomás.*

Ciertamente las anteriores diferencias de pensar entre los moralistas católicos no son muy distantes entre sí ni contienen no sólo sustancial error, pero ni aún algo totalmente falso, como luego veremos. Mas no responden con precisión a la verdad ni reflejan el pensamiento auténtico de Santo Tomás. La tesis tomista de la razón como norma constitutiva de la moralidad, siempre enseñada por sus fieles discípulos, en los tiempos modernos comenzó a ser vindicada en su genuino sentido, contra la teoría suareziana, por *J. Mausbach* en larga polémica contra Cathrein, y más tarde de una manera invicta por el *P. L. Lehu, O. P.* (25), seguido por casi todos los buenos tomistas. La verdad completa sobre la norma de moralidad debe formularse del siguiente modo:

La norma o regla próxima e intrínseca, constitutiva de la moralidad, es la razón humana. La norma o regla suprema y extrínseca es la Razón divina o la Ley eterna.

Así, con ligeras variantes, ha expresado esta doctrina Santo Tomás. El Angélico ha usado la fórmula completa de la doble regla, llamando a la razón humana «regla próxima y homogénica», y a la ley eterna «regla primera» en numerosos lugares (*I-II*, q. 19, a. 4; q. 21, a. 1; q. 63, a. 24; q. 71, a. 6; *De Malo*, q. 1, a. 2, q. 2, a. 4; *De Virtut. card.* a. 2). La fórmula parcial de la «razón humana» o «recta razón», como regla o norma de la actividad moral, es uno de los principios más repetidos en las cuestiones morales del Aquinate, como diremos. Es cierto

---

2(5) J. MAUSBACH, *Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas*, Freiburg, 1898; *Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten*, «Philosophisches Jahrbuch», 1899, p. 303-18; 407-21; 1901, p. 80-5; P. L. LEHU, O. P., *Philosophia Moralis et Socialis*, París 1914, p. 72-106; *La raison, règle de la moralité d'aprés S. Thomas*, París, 1930.

que nunca emplea el término moderno «norma de moralidad». Pero ya observamos que «norma» y «regla» son términos sinónimos y que la expresión antigua de «regla y medida» es quizá más feliz, más significativa del principo de todo lo normativo, como algo que dirige y mide los actos humanos, los cuales en tanto son morales, en cuanto son regulables o se someten a una norma fija. Los que se adaptan y son rectificados por ella, son buenos; los que no reciben esa regla y se desvían, malos. La regla es el principio del orden moral, al distinguir el bien y mal en las acciones libres y regulables.

Pudiera caber alguna duda en cuanto al término moralidad, entonces inusitado, si se refiere, como muchos distinguen, a la moralidad objetiva, formal o fundamental. Santo Tomás suele expresarla diciendo que la razón humana es «principio de los actos humanos, aún en cuanto morales» (q. 18, a. 8), que es «regla de los actos humanos», regla «de la voluntad humana», «de todas las cosas que son hechas por la voluntad», regla del bien y el mal en nuestras acciones, puesto que el bien de la virtud y el mal de los vicios se dicen tales, o «el objeto se define bueno o malo», «por el orden», «por comparación a la razón, siendo lo bueno lo que es según la razón y el mal lo opuesto a ella» (q. 18, a. 5, 8; q. 18, a. 1 ad 3, a. 2, 3; q. 21, a. 1, etc.) No caben más fórmulas para designar la moralidad en todos sus aspectos, desde la moralidad formal a la objetiva. La moralidad formal sólo está en los actos humanos y éstos en la voluntad libre, la única susceptible de ser regulada por la norma moral. Los objetos son regulados en tanto son término, o son usados por la voluntad. Quien dice el bien y mal expresa toda la moralidad, porque no hay más especies. Santo Tomás enseña que la razón humana es la norma de la moralidad en su sentido propio y en toda la extensión de la palabra.

Y esta razón humana no es la facultad pura, ni menos la naturaleza racional o forma sustancial del hombre, sino lo que Santo Tomás siempre ha entendido por la razón, principio que dirige las operaciones humanas: Es *la razón práctica en cuanto a todos sus dictámenes, ordenaciones y leyes morales*, comenzando por los primeros principios de la sindéresis y los preceptos de ley natural. Así lo afirma en términos precisos el Angélico al hablar de la ley: «Quod ratio humana secundum se non

est regula rerum ; sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda» (q. 91, a. 3 ad 2). Al fin, el problema de la norma de moralidad es la misma cuestión de la ley planteada en toda su generalidad.

No se puede, pues, restringir el ámbito de la razón práctica, norma del bien y el mal moral. Suárez, y sobre todo su discípulo Cathrein, interpretan a Santo Tomás como si para el santo Doctor la recta razón significara sólo *la conciencia* y sus dictámenes (26). Esto es falso, como se evidencia por sus textos y lo han mostrado los autores tomistas. Santo Tomás casi siempre suele nombrar «la razón humana», en toda su generalidad. Otras veces es designada la *ratio naturalis* con los principios generales de ley natural, o la *recta ratio*, y otras es la conciencia con las determinaciones prácticas de la prudencia (*II Sent.* dist. 24, q. 2, a. 4 ; q. 3 ; a. 3 ; dist. 42 q. 2, a. 5 ; *De Virt. card.* a. 2). Todas estas expresiones son verdaderas. Así, pues, la razón, norma de la vida moral del hombre, comprende la razón práctica informada por los principios primeros de la sindéresis, preceptos de ley natural y ciencia moral, con todas las determinaciones particulares de la prudencia que forman la conciencia. Así lo expresa claramente Santo Tomás : «Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem» (*De Malo*, q. 2, a. 4).

Dentro de este cúmulo de dictámenes o preceptos producidos por la razón humana, hemos de distinguir : Los preceptos universales que corresponden a la razón abstracta, a esa *ratio naturalis* que es siempre *recta ratio*, constituyen la norma de la *moralidad objetiva*, de ley general del bien y el mal válida para todos los hombres. Esta razón general, que dicta las reglas de moralidad generales para todos los hombres, no podrá errar ni será falsa. Por eso se afirma que la recta razón es la norma de la moralidad objetiva. Comprende los principios universales de la sindéresis y preceptos de la ley natural hasta las últimas derivaciones deducidas por la ciencia moral casuística, sin ex-

(26) Véase CATHREIN, *De bonit. et malitia act. human.*, cit. p. 65-70. Anteriormente lo había defendido en varios trabajos de los que hace mención O. LOTTIN, *Principes de Morales*, II, c. 13, p. 122, así como de la respuesta, no del todo afortunada, del P. LEHU.

cluir la razón de los gobernantes que dirigen la sociedad, actuándose por leyes justas.

A su vez la razón individual, o la conciencia, es norma constitutiva de la *moralidad subjetiva*. Significa esta razón la aplicación de los preceptos universales a los actos propios. Esta aplicación actual de la regla de moralidad objetiva es llevada a cabo mediante los juicios prácticos de la conciencia. El bien y mal de mis actos depende en definitiva y de un modo intrínseco, de esta ordenación última que impone mi razón a los actos de la voluntad, de la relación a estos dictados de la conciencia, regla inmediata del obrar moral. Ciertamente, regla doblemente regulada, dependiente de la ley objetiva y de la ley eterna; pero la acción será buena o mala según se conforme o no con ella. Esta razón particular, o conciencia, puede incluso ser errónea, es decir, puede discordar de la norma objetiva o recta razón. Aún entonces mantiene su fuerza obligatoria, como una norma intrínseca e inmediatamente constitutiva de la moralidad de mis actos.

Con todas estas precisiones debe entenderse la doctrina aquiniana de la razón, regla de moralidad. Así entendida, representa una de las enseñanzas más constantes y repetidas en los textos morales por Santo Tomás. Las fórmulas se suceden inalterables —como lo ha probado *O. Lottin* (27)—en las cuatro recensiones que de estas cuestiones se suceden en los diferentes escritos del Angélico a lo largo de su vida: En el II L. de las Sentencias (dist. 24, 35-40), en el L. III *Contra Gentiles* (cap. 9), en las cuestiones Disputadas *De Malo*, (q. 2) y *De Virtutibus in communi*, que prepararon inmediatamente los textos de la Summa. En todas partes aparece el bien y el mal moral definiéndose en función de la razón, por orden a la *ratio humana*, *ratio naturalis*, o *ratio recta*, como principio, regla y medida de los actos morales. El término *razón recta* había sido tomado de Aristóteles, en quien designaba la razón sana, rectificada, que define la virtud de la prudencia (*In I Ethic.* lect. 13; *II Ethic.* lect. 2, 7, 8).

Sólo cabe objetar que también alterna con estas fórmulas, y ya desde las Sentencias, la idea de que «el bien y el mal morales se definen por el orden y proporción al último fin». Pero ambas

(27) *Principes de Morale*, II, c. 14, p. 127, ss.

fórmulas, como veremos, no se oponen y, en todo caso, el mismo Santo Tomás estableció la reducción del orden al último fin al orden de la razón, como la única regla propia y formal, que dirige y regula también el último fin: «Debitus ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem... est ratio humana». (*I-II*. q. 21, a. 1; cf. *II Sent*. dist. 42, q. 2, a. 5).

El amplio uso que el Angélico hace de esta verdad para él casi axiomática no sólo se refleja en simples fórmulas, sino en que ha estructurado sobre ese principio tratados enteros de su sistema moral. Sus doctrinas siguientes sobre la moralidad de las pasiones, su concepción del pecado como defecto de la rectitud del orden de la razón, y, sobre todo, su entera teoría de las virtudes está construída sobre ese orden de la razón, como principio formal, regla y medida de toda virtud (28).

Como fundamento teórico, baste indicar el argumento con que probaban la tesis de un modo invicto los tomistas clásicos: Puesto que todos los católicos convienen que el orden moral humano es impuesto por Dios y se funda en el orden divino, por necesidad nuestra norma próxima de moralidad será participación de la norma suprema y en virtud de esa Regla divina ha de intimar el dictamen de lo bueno y lo malo. Sabemos que esta norma es la Ley eterna, suprema Razón del gobierno de Dios en el mundo que dirige todas las actividades del mundo al fin último. Tal dirección de la Ley eterna se verifica comunicando a las cosas su propia ley inmanente de obrar. En los seres irracionales Dios imprime sus propias inclinaciones naturales, por las que son movidas y dirigidas, de un modo instintivo y ciego, a sus fines.

Mas a la criatura racional Dios no puede dirigir sino de un modo racional y libre. La participación de la Regla divina en el hombre no podrá hacerse por inclinaciones naturales o ciegos impulsos, como en los cuerpos o en los animales, sino por una norma racional y libre, por los dictámenes y luz de la razón. La razón humana, pues, por la intimación de los preceptos de ley naturales, emanados de la Ley eterna, y por los dictados subsiguientes de ley positiva y de la conciencia, es la única norma posible y regla moral de la operación humana.

(28) Lehu, *La raison, règle de la moralite d'après S. Thomas* p. 22 ss.

Por otra parte, la norma suareziana de nuestra naturaleza con sus inclinaciones naturales—o cualquiera de las otras normas propuestas—es anterior a todo dictamen moral, pertenece al orden ontológico y sólo puede concurrir a la dirección del acto libre por impulsos instintivos, como en los animales. Pero es imposible que tales tendencias naturales puedan constituir principio formal y regla de dirección moral de nuestras acciones, la cual habrá de influir de un modo moral, es decir, proponiendo, intimando, determinando por vía intelectual. Es, pues, imposible que se constituya en regla formal de la moralidad, como no es posible que algo ontológico y natural sea regla de la voluntad y sus actos (29). La norma formal de dirección del bien y el mal moral en nuestras acciones por fuerza ha de ser algo racional y consciente, principio ordenador y de relaciones, que no es otro sino la razón y sus dictámenes; la naturaleza y sus tendencias naturales no pasarán de ser fundamento de esta norma moral.

Y es cierto que Santo Tomás derivó la división en tres órdenes de preceptos de ley natural, de la conveniencia con la naturaleza humana y sus tres series de inclinaciones. Pero es en el sentido en que las leyes pueden proceder de la naturaleza y sus instintos: como de base remota. La ley natural contiene preceptos y normas correspondientes a las inclinaciones de la naturaleza humana; pero esa ley no es ley sino porque es racional. Los animales participan también la ley eterna en sus inclinaciones naturales y, sin embargo, no hay en ellos ley natural sino «por metáfora» (q. 91, a. 2 ad 3). Tampoco las solas inclinaciones de la naturaleza humana son en sí regla de moralidad, sino de un modo impropio. Sólo se convierten en regla y norma propia cuando pasan por el tamiz de la razón y se expresan en principios racionales, es decir, juzgadas por la razón y sometidas al orden racional. Por algo Santo Tomás nunca ha llamado regla o norma del humano obrar sino a la razón. Sólo una vez aplica este término a la «virtud e inclinación de la naturaleza» (I-II, q. 21, a. 1); pero es como regla —metafórica—de los seres naturales y sus operaciones, contrapuesta a la regla de obrar en los «agentes voluntarios que es la razón humana y la ley eterna».

(29) GONET, *De moralitate in comm.* disp. 1 a. 2, n. 29-33. SALMANTICENSES, *De bonit. et malit.* cit. disp. 1 dub. 5, n. 66, 75.

Podría decirse aún mucho sobre los inconvenientes y anomalías que han de seguirse de tomar la naturaleza y lo conveniente a sus inclinaciones como norma de la vida moral humana. Por ejemplo, que estas inclinaciones están viciadas y deformadas en la naturaleza caída; mientras que los principios y el orden de la razón permanecen casi íntegros. Pero, sobre todo, señalemos uno más grave: Las inclinaciones naturales tienden al bien, a su objeto conveniente, de una manera absoluta. De ellas pueden extraerse unas cuantas directrices o principios generales de ley natural, pero no las aplicaciones a las circunstancias concretas y casos particulares. Mas la norma moral debe ser un criterio universal para distinguir el bien y el mal en todos los momentos. En el caso típico de la *commixtio maris et feminae*, usado por Santo Tomás, con el Derecho romano, como base de un principio primario de derecho natural (II-II q. 57, a. 3), piénsese en las múltiples precisiones y reservas que la razón debe introducir para definir la moralidad, lo lícito e ilícito, en el uso de tal inclinación animal.

Estas aplicaciones a los casos concretos son otros tantos dictámenes de la razón formada por la prudencia, lo cual señala a la voluntad en cada momento el bien. Santo Tomás enseña que las inclinaciones naturales al bien son nada más el comienzo, los gérmenes de las virtudes—*semina virtutum*. La razón es la que sobre esa base inicial establece la rectitud, tendencias firmes y determinadas al bien, formando así la virtud, que es como una impresión del orden de la razón dejado en la voluntad, la participación de la norma moral racional en sus tendencias. No es, por lo tanto, la naturaleza con sus primeras inclinaciones, sino la razón, que forma esta segunda naturaleza y determinación virtuosa al bien; la razón, principio de la virtud, es el verdadero principio y norma del orden moral.

d) *La Ley eterna, norma suprema de la moralidad.*

En esta parte todos los autores católicos convienen con ligeras divergencias de expresión: El orden moral que la razón humana impone no es autónomo, como enseña la Moral racionalista de Kant. Esta autonomía de la razón, como «árbitro supremo del bien y del mal», y la Moral independiente, que en

ella se pretendía fundar, han sido directamente condenadas por Pío IX en la proposición 3.ª del *Syllabus* (Denz. 1701).

Es, por lo msimo, verdad cierta en la fe, que la razón no es autónoma, que no tiene fuerza de obligar por sí misma ni sus dictados imponen la norma del bien y del mal, sino en tanto se someten a otra norma superior, que es el orden establecido por Dios. Lo contrario equivale a la negación de la acción y el gobierno de Dios como causa primera dentro del orden moral. Estamos ligados a El ontológicamente o en el ser, y por necesidad hemos de estar también dinámicamente, por norma o ley divina impuesta a nuestra actividad libre.

La razón humana dicta, pues, las normas de lo bueno y lo malo en virtud de la norma suprema y divina, porque sus principios prácticos son los preceptos de ley natural, la cual es como impresión y participación de la ley eterna en el hombre. Por eso, la razón debe llamarse: *regula regulata*, ligada y medida a su vez por la Norma suprema. Esta es, por lo mismo, norma verdadera de nuestro obrar y causa primera del orden moral: *Regula regulans*. Santo Tomás añade (q. 19, a. 4) que más depende la moralidad de nuestros actos de la ley eterna que de la recta razón, puesto que la virtud de la causa primera influye más en el efecto que la causa segunda, la cual sólo en virtud de aquélla actúa. Nuestras obras son buenas o malas ante todo por conformidad u oposición al orden moral divino establecido por la ley eterna y, en segundo lugar, por consonancia o desviación de la recta razón. En rigor no hay sino una *regla adecuada* de moralidad, que es la recta razón informada por la Ley eterna (30).

Dicha norma suprema es también la razón: la Razón divina, causa ejemplar, ordenadora y constitutiva del orden moral, así como de todas las esencias de las cosas, que es llamada también la ley eterna. Aunque extrínseca y trascendente al agente humano y sus actos, no es menos operante en ellos. El Angélico añade que «esta ley eterna, aunque en sí misma oculta, nos es en cierto modo conocida por la razón natural, fiel reflejo y participación de ella; o que también puede conocerse por la revelación» (q. 19, a. 4 ad 3). No hace falta, en rigor, el conocimiento explícito de Dios ni que la obligación moral ema-

(30) Cf. FERRETTI, *Inst. Philos. Mor.* I, c. 3, n. 92.

ne directamente de El para que el orden moral se nos imponga. El hombre percibe que su razón y su conciencia le dictan las normas de lo bueno y lo malo y se las imponen con carácter perentorio y obligante. Un fácil razonamiento le llevará a reconocer la derivación de esa obligación respecto de una Norma superior. Pero aunque se obstine en negar un Supremo legislador, la ley moral, sin embargo, le es intimada y le obliga por la voz inmediata de la conciencia, que es un eco lejano de la voz y mandato de Dios.

Psicológicamente, esa norma interior de la razón parecerá entonces tomar de sí, del orden de las cosas, la fuerza de obligar e intimar el orden moral; pero, ontológicamente, sigue siendo norma regulada y participada, dependiente esencialmente de la ley eterna, verdadera norma constitutiva de todo el orden moral objetivo de las esencias de las cosas.

En este sentido es justo hablar, con algunos autores modernos, del *carácter intrinsecista* de la moral de Santo Tomás. Por parte de la norma próxima e inmediata, el orden moral es inmanente a nosotros porque su principio formal, la *ratio naturalis* y esta misma naturaleza como principio interno de finalidad y fundamento objetivo, constituyen nuestro mismo ser. «La moral no es un orden venido de fuera, ni aun del cielo; es la voz de la razón, reconocida como una voz divina», dice el P. Sertillanges (31). En cierto modo brota de nosotros mismos, como una *ley inmanente* de nuestro ser, interior a nuestra conciencia; *regula propinqua et homogenea, propria nobis*, llama Santo Tomás a la razón humana, norma de moralidad.

Por eso no es necesario, como hemos dicho, partir de la idea de Dios para establecer el orden moral. La norma interna de la razón o la ley natural lo impone inmediatamente y con fuerza obligatoria. Sin embargo, con ello no tenemos la plena autonomía de la moral independiente y racionalista. Este valor de norma y fuerza obligatoria lo tiene la razón humana recibida de Dios, participada de la ley divina. El análisis del fundamento de esta norma y orden moral de la razón nos llevará necesariamente a Dios (32).

---

(31) Cf. A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 134.

(32) O. Lottin, *Principes de Morale*, I, p. 131 ss.

La *doctrina moral de Santo Tomás marca, pues, una vía media* entre la absoluta autonomía de Kant y la plena heteronomía de aquellas exposiciones extrinsecistas y sistemas que, como la filosofía de las luces, presenta el orden moral fundado únicamente en la Voluntad arbitraria de Dios. Y propiamente se ha de caracterizar como *teonomía moral*, al definir la norma próxima e inmediata de moralidad, la razón natural, como «participación de la ley eterna en nosotros» (33).

Tampoco parece satisfacer plenamente a las preocupaciones de algunos autores modernos que exigen una orientación moral *personalista*. Así G. Thils, el cual piensa que la fundamentación clásica de la moral sobre la norma *secundum rationem, secundum naturam*, le da una fisonomía muy abstracta, cuando sabemos que el orden moral es algo bien concreto y vivido por la persona, que nace y se termina en ésta. ¿Por qué no fundar el orden moral sobre la base normativa secundum personam, y hacer del valor de la persona el valor central como medida esencial de nuestra actividad moral? (34).

La objeción sólo prueba que la norma moral, como principio que funda y discierne el bien y el mal en nuestros actos, debe descender hasta el terreno de lo individual y concreto, en que son puestas las acciones morales. Pero ello no implica que tal regla puede expresarse por la fórmula *secundum personam*, a la cual falta precisión. La persona pertenece al orden ontológico; es la causa eficiente del acto humano; pero no, como tal, causa formal, ni por lo tanto norma. La única regla directiva y ordenadora de la acción humana es la razón práctica, la cual es además el distintivo específico de la personalidad moral. Obrando según la razón se vive conforme a las exigencias y dignidad de la persona. La razón, además, como norma, satisface todas las exigencias de una *dirección personalista* y concreta de la acción moral.

La razón humana abraza todo el campo de la moralidad; desde las normas y principios más abstractos, como *ratio naturalis*, hasta las últimas máximas y reglas concretas de la acción

(33) Ibranyi, *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, cit. p. 44-5.
(34) G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, 1940, p. 56-59, citando a M. L. Janssens, *Personne et société*, p. 234. Cf. Lottin, op. cit. p. 130.

en los casos singulares, como *razón prudencial*, en el gobernante por las leyes positivas y en el individuo por la conciencia. Tiene en cuenta además todas las singularidades y características de cada persona individual, porque es la razón inmanente de cada persona, «propia a cada hombre» como dice Santo Tomás, la que ha de asumir una dirección muy personal de la vida moral de cada uno, pues ha de señalar en cada caso la norma del bien y el mal moral—el *medium virtutis*—teniendo en cuenta las disposiciones singulares y las exigencias de cada persona (*De Virt. card.* a. 2; *De Malo*, q. 2, a. 5).

e) *El fundamento objetivo de la moralidad.*

En esto creemos que conservan pleno valor los argumentos de las opiniones contrarias, especialmente de la tesis suareziana, sobre la necesidad de asignar al orden moral un fundamento objetivo en la naturaleza de las cosas. La razón humana no puede constituir por sí misma el orden moral porque no puede arbitrariamente establecer las normas morales. Este orden y estas normas están ya objetivamente establecidas, trazadas por la Norma suprema y constitutiva de la Ley eterna. Mas la razón humana no conoce esa Ley eterna en sí misma, aunque lleve en sí impresas las exigencias de la misma. Ha de conocerla por las criaturas, por el orden objetivo y relaciones esenciales de las cosas con su propia naturaleza, que es el orden impuesto por la Razón divina.

Este fundamento objetivo, próximo inmediato es la naturaleza humana con sus relaciones esenciales, en su triple orden de inclinaciones naturales. Es la parte de verdad que conserva la tesis suareziana, el haber puesto de relieve la fundamentación del orden moral en la conveniencia del objeto con la naturaleza racional.

En efecto, el orden moral se funda en el orden objetivo del bien honesto y su conveniencia con la naturaleza del hombre. La moralidad formal de nuestros actos se basa en la moralidad del objeto, y éste es bueno o malo por ser conveniente o no con la naturaleza. El bien humano o racional es, por lo tanto, el principio objetivo del bien y el mal en las acciones, el fundamento de la moralidad formal. Para conocerlo, el *criterio objetivo* será esta naturaleza humana con sus tendencias o exi-

gencias esenciales en la ordenación a Dios, en su orden interno, en sus inclinaciones sociales.

Pero es un fundamento objetivo *incompleto*. La moralidad intrínseca de los objetos no es universal. Junto a acciones determinadas como buenas o malas, hay otras indiferentes, que por su objeto no contienen especial relación de conveniencia o discrepancia con la naturaleza. Ni el orden objetivo de la naturaleza señala con claridad lo bueno y lo malo en todas las situaciones subjetivas y circunstancias particulares de la acción humana.

Por eso hemos de afirmar que *el fundamento objetivo, completo y universal* de la moralidad, *es el orden al último fin*. La tesis es auténtica de Santo Tomás, puesto que los textos de sus obras que establecen como principio del bien y el mal morales el orden al último fin, son también numerosos y suelen alternar e interferirse con los otros en que definen la moralidad en función de la razón. Más abundantes los primeros en las Sentencias, nunca sin embargo el Angélico abandona la fórmula y el concepto de que la ordenación al fin es también razón de ser y causa de la distinción del bien y mal en los actos morales (35).

Otras veces llega a aunar las fórmulas mediante la reducción del orden de los fines al orden de la razón, pues enseña que la razón es la que establece, como principio normativo o formal, el orden de los actos al fin (36).

Sin embargo nunca el Angélico designa este orden al fin como «regla del bien y del mal», o norma de moralidad. Y es que se refiere a la ordenación ontológica de las cosas, regida por la ley de la finalidad, *fundamento normativo* de la moralidad. El orden moral objetivo es, por lo tanto, el orden al último fin.

Este fundamento objetivo de la ordenación final incluye el anterior de la conveniencia de los bienes objetivos con la naturaleza racional. El orden natural de las cosas es el mismo orden final, y, en definitiva, el orden al último fin de las cosas. Se-

(35) Como lo ha demostrado O. LOTTIN, *Principes de Morale*, II, 14, p. 127-137.

(36) «Actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni et mali». *In IV Sent.*, dist. 16, q. 3, a. 1 sol. 1. La misma unión de las dos fórmulas aparece en II Sent. dist. 42, q. 12, a. 5; I. P. q. 48 a. 1 ad 2; I-II, q. 21 a. 1, q. 90, a. 1.

gún la ley de la finalidad última enunciada en la cuestión 1, la voluntad no desea los bienes propios y particulares, sino en tanto convergen, como participaciones imperfectas, en el Soberano Bien, por el apetito universal del Bien supremo, que es el último Fin. Por lo tanto, todas las acciones en tanto son buenas en cuanto tienden al bien conveniente a la naturaleza, es decir, en cuanto le conducen y le ordenan al último fin.

El principio de la conveniencia de las acciones con la naturaleza racional no es bueno ni moral, sino es completado e informado por éste del orden al último fin. La voluntad moral no puede detenerse en el apetito del bien honesto, ni buscarlo por sí misma. Sería convertir ese bien humano o el perfeccionamiento propio en fin último. Lo que implica la perversión no sólo del orden moral cristiano, sino del orden moral natural. Los bienes honestos, objeto de las virtudes, son, al par que éstas, simples disposiciones o fines intermediarios en orden al logro del último fin o felicidad consumada.

No podemos, pues, separar este orden objetivo de la conveniencia con la naturaleza del orden al Fin último; son uno y el mismo fundamento de la moralidad, así como ambos se identifican con el orden esencial de las cosas, pues sabemos que la naturaleza entera tiene una ordenación finalista y todas las relaciones de los seres entre sí se determinan por el orden interno de cada ente a su perfección y finalidad, por el orden inmanente del universo hacia el fin último.

La razón última de todo esto descansa en la doctrina que hemos puesto anteriormente sobre la Ley eterna, como norma suprema constitutiva del orden moral, de la que emanan como participación todos los dictados morales de la norma racional. Pero esta Razón divina, argüían los teólogos clásicos, por fuerza ha de establecer un orden universal en la naturaleza de las cosas orientado hacia el último fin. Lo exige el paralelismo entre el primer Principio y el fin al que ha de dirigir el dinamismo de los seres, que no puede ser otro sino el Fin último o Dios mismo. Por lo tanto, necesariamente la Razón divina, norma constitutiva y creadora, mediante la Voluntad, de las esencias de las cosas, ha debido constituir el orden moral como orden al último fin, de tal modo que toda la bondad y malicia de los objetos morales vaya medida por su proporción de medios res-

pecto de este Fin último. «La ley eterna, observa el Aquinate, primera y principalmente ordena el hombre al fin (último); en segundo lugar le dispone bien respecto a las cosas que son para el fin» (*I-II*, q. 71, a. 6 ad 3).

Los teólogos suarezianos que, en pos de Suárez, Vázquez, Frins y Cathrein (37) recusan comúnmente esta doctrina de Santo Tomás, deberían tener en cuenta la inconsecuencia y el gran absurdo que de ahí se seguiría de erigir la naturaleza humana en primer principio y norma objetiva suprema de moralidad, pues que determinan el bien y el mal morales por intrínseca relación de conveniencia a ella, sin ulterior ordenación al último fin. No se aperciben de que todo el orden intrínseco de la naturaleza es una parte sólo del orden de la *finalidad universal*, de la tendencia inmanente de todos los seres hacia el Fin último. Ese orden intrínseco de la naturaleza no está constituído por sí mismo, sino que, como una parte de todo ese orden universal de las esencias, tiene su fundamento último constitutivo en la Norma suprema, la Razón divina o Ley eterna.

De ahí también la otra gran inconsecuencia en que incurren de erigir *un orden moral fundamental* independiente incluso de la Ley eterna. Desde Suárez y Vázquez vienen repitiendo estos autores que, antes de toda norma de la razón, si por imposible no existiera ninguna ley preceptiva o prohibitiva aún divina, ya existiría esa moralidad fundamental, ya que ciertos actos son buenos o malos por sí mismos, por el orden intrínseco a la naturaleza, v. gr. el amor de Dios, la blasfemia, la mentira. Existe, pues, por sí mismo dicho orden moral objetivo.

La teoría nace de varios supuestos falsos, entre ellos de que la ley es un simple mandato de la voluntad. Para nuestra doctrina tomista, en cambio, toda ley, como toda norma moral, es un producto de la razón. Por lo mismo, ese orden intrínseco natural de lo bueno o malo sólo es concebible, como todo el orden de las esencias, fundado en la esencia divina y emanado for-

---

(37) SUAREZ, *De bonit. et malit. act. hum.* disp. 2, sect. 2; VAZQUEZ, *In I-II*, disp. 73, 95, 97; CATHREIN, *Moralphilosophie*, I, lib. 6, c. 3 trad. cit. p. 236 ss.; V. FRINS, *De actibus hum.* II, sect. 2, n. 111-118. Entre los modernos jesuítas DONAT, *Ethica*, I, n. 11 ss. y BOYER, *Cursus Philos.* II, n. 122 ss., se desvían de esta trayectoria y admiten con los tomistas el fundamento objetivo del orden al último fin.

malmente de la Razón divina o Ley eterna. Si ahora se le supone existente y regulado por sí mismo, aun aparte y fuera del orden de la Ley eterna, se incurre en suposición contradictoria. Separado de Dios y de la ley eterna, ni el agente humano ni la naturaleza serían, o de lo contrario, de admitirlos en alguna forma de ser, el hombre sería a sí mismo ley y primer principio de su obrar, es decir, Dios. En el campo moral práctico dicha disociación del orden moral intrínseco respecto del orden al último Fin y Ley eterna trajo, como lógica deducción, la teoría del pecado puramente filosófico por simple oposición al orden moral natural, que fué condenado por la Iglesia... Es también patente que estos teólogos recusan la idea del último fin como fundamento moral objetivo por su concepción anterior en torno al principio de ordenación de toda acción humana al último fin, que no es universal ni ley rigurosa de toda actividad libre, como enseña Santo Tomás. Esa desviación de principios tratan aquí de paliarla con falsa acusación de rigorismo moral excesivo a la tesis de Santo Tomás. Sería una moral imposible la que impone al hombre orientar actualmente todas sus acciones a Dios. Pero este escrúpulo es por demás infundado. Santo Tomás no ha prescrito, como los agustinianos y jansenistas, tal relación actual al último fin, ni de su doctrina esto se sigue. En su sistema, el bien honesto de la virtud posee suficiente categoría de valor moral en sí mismo, capaz de especicar por sí acciones buenas, y a la vez intrínseca proporción de medio o bien relativo, apto a conducir la voluntad al amor ulterior del Bien sumo o último fin.

f) *La norma moral sobrenatural.*

En todo esto nada hemos hablado de la norma moral sobrenatural, o en el plano teológico. Santo Tomás tampoco la menciona expresamente. Sin embargo, sabemos que en todos estos problemas de moral fundamental opera siempre en el supuesto implícito de la analogía del orden natural y sobrenatural, desarrollando en forma unitaria las doctrinas con validez para el orden filosófico y teológico. De ahí que todas estas enseñanzas sobre las esencias y normas morales expuestas directamente para el orden natural sean también válidas en el plano sobrenatural, hechas las debidas trasposiciones. Por eso tales prin-

cipios del obrar natural son también verdades recibidas y asumidas por la teología. La aprobación común de los teólogos confiere valor y cierta certeza teológica a algunas de ellas.

Las trasposiciones impuestas por la analogía son también obvias. Así, el fundamento objetivo moral se constituirá por el orden al fin último sobrenatural. Y en el campo teológico tiene aún más certeza la verdad de que la razón, no la naturaleza humana, es verdadera norma del obrar sobrenatural. Se trata de la razón práctica no sólo en cuanto informada por los principios naturales de moralidad, sino la razón iluminada por la fe, informada por las doctrinas de la revelación y de la teología, por la prudencia infusa y, en un plano de obrar más elevado, —el de la vida mística—informada e ilustrada por los dones del Espíritu Santo y de sus inspiraciones, como regla inmediata del obrar en el estado místico. Esta es la enseñanza expresa de Santo Tomás en el texto decisivo y elocuente, en medio de su concisión, de la *Q. de Malo*, q. 2, a. 4: «Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod *actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem*».

No podía destacarse con más vigor *la unidad análogica* que liga el orden moral sobrenatural con el orden de la moralidad natural, sus normas y principios, y éste con el orden ontológico de los seres y sus leyes. Los tres van ensamblados y armonizados en una concepción unitaria del mundo del *ser* y del *deber ser*, de lo ontológico y axiológico, en la misma realidad de las cosas. Tal unidad analógica es una de las notas más características del pensamiento filosófico-teológico de Santo Tomás.

Fr. Teofilo Urdanoz, O. P.

Realidad ontológica de la persona jurídica

La realidad ontológica no es ningún ser misterioso. Está dentro de las fronteras de lo natural. No es tampoco un producto de la imaginación ni del subjetivismo idealista, pero mucho menos el comodín explotado por los partidarios de la ficción jurídica con los consiguientes peligros. Por la realidad ontológica se llega, en cambio, a la realidad humana y cristiana de la persona.

PENSAMIENTO JURIDICO REALISTA CONTEMPORANEO

Se ha dicho que el problema jurídico realista de la persona colectiva está en período de prueba (1). Del mismo punto de partida, pero con diferentes direcciones, han despegado las teorías ontológicas, la sustancialista y la organicista, como más conocidas. Las tres defienden la realidad.

Giercke y Hauriou, no obstante su tesis realista-idealista, al enfrentarse con el problema, y el triunfo del primero sobre el positivismo y la teoría de la ficción, se muestran indecisos ante la esencia de la realidad que no definen, porque «queda sin descubrir». El autor alemán dedicó casi toda su vida al estudio de la persona real colectiva «realer gesammtperson» (2).

A Giercke, no obstante los desvaríos propios del idealismo, hay que considerarlo como un aliado de calidad dentro del

---

(1) RECASENS Y SITCHES, Luis: «Filosofía del Derecho por Giorgio del Vecchio». Trad. 1929, pg. 278. Lib. Bosch, Barcelona.

(2) Cfr. «Teoría de las Personas Jurídicas de Ferrara». Trad. Ovejero Maury, 1929. Madrid. Edit. Reus, págs. 189-216.

grupo realista, pues propugna la existencia de la persona jurídica como anterior al Estado mismo, el cual debe de reconocerla.

Ferrara, en la segunda edición de su amplia y erudita obra de «La Teoría de las personas jurídicas», evoluciona hacia una mayor realidad objetiva «cuando el concepto de lo real se amplía, dice, a todo lo que existe en nuestro pensamiento en antítesis con lo que es imaginario y fingido, entonces no cabe duda que las personas jurídicas son una realidad» (3).

No es menos importante su labor al rectificar a Unger y King Muller a propósito de la «Universitas», prescindiendo, sin embargo, de enjuiciar aquí la imprecisión e inexactitud de algunos conceptos filosóficos y aún dogmáticos que el erudito maestro vierte en su obra, como, por ejemplo, en la definición de la Persona, de la pluralidad colegiada y de las unidades sintéticas y formales, enclavadas estas últimas dentro del campo subjetivo.

Hauriou, con su idealismo platónico, reconoce en el «interior del concepto» el fenómeno de interiorización, pues prefiere creer en la existencia real de los conceptos que considera a veces necesarios y que se deben conservar porque constituyen el único soporte posible de las realidades sociales (4).

Del Vecchio construye algo que puede calificarse de realista y ontológico con aspiraciones de universalidad cuando analiza el criterio de lo justo y de lo injusto (5). Lo mismo, al reivindicar la suprema realidad para el Derecho Natural (6).

El P. Lachance (7), partidario de la teoría ontológica, se muestra equidistante de la teoría de la ficción y de la sustancialista «grossierment» imaginada, dice el ilustre profesor dominico.

Propugnan la tesis realista ilustres profesores de la Universidad española, como los Sres. Puigdollers y Ruiz Giménez, y dentro de la bibliografía patria merecen punto y aparte la obra completísima y fundamental del profesor de Salamanca

---

(3) FERRARA: «Teoría de las Personas Jurídicas», pg. 359.
(4) «Principios de Derecho Público y Constitucional». Trad. R. del Castillo, pág. 519-533-534.
(5) «Concepto del Derecho». Trad. Castaño, 1914, Madrid. Hijos de Reus. Cfr. pág. 56.
(6) «Derecho y Vida».
(7) «Le concept de Droit selon Aristote et selon S. Tomás».

«La concepción institucional del Derecho» y el discurso de recepción vigorosamente filosófico y jurídico del Sr. Patriarca Obispo de Madrid «La persona jurídica» en la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales. En repetidas ocasiones nos referiremos a los mismos.

Hernández Gil insiste en «la necesidad de superar el positivismo jurídico sociológico o político, es decir, superando también éstos a través de lo que cabría denominar un realismo jurídico que conjugue, en el terreno de los principios, las exigencias de la razón y de la justicia, como valores supraempíricos con las exigencias de la vida y la contingencia de los hechos» (8).

Xavier Conde señala para todos los medios de coexistencia la misma estructura ontológica del ser del hombre en ese ser para los demás. Ese ser no se agota en la coexistencia (9).

Debemos consignar, sin embargo, la opinión poco definida del Sr. Legaz Lacambra, el cual, después de las repetidas llamadas a la ontología, se expresa así: «La existencia colectiva no es sino una sustantivación de la coexistencia en el Estado y esa sustantivación implica hasta cierto punto una metáfora. No carece, empero, de una cierta sustantivación, y en cuanto tal, posee incluso rasgos ontológicos que le asemejan a la existencia propiamente dicha» (10).

Eustaquio Galán (11) considera la Ontología jurídica como problema capital de la Filosofía del Derecho. Exactamente, añadimos, como lo es la Ontología para la Filosofía general. Ella no solamente infiere conclusiones de los principios, sino que discute los mismos principios contra los que los niegan. La necesidad de la Metafísica jurídica es innegable cuando queremos definir los fundamentos cardinales del Derecho. Su auxilio en esta ocasión es inestimable para llegar hasta las últimas fronteras de la realidad y captar allí el ser emboscado de la relación ontológica, fundamento de la persona jurídica.

(8) «Las directrices metodológicas en la Ciencia del Derecho, etc.» Revista General de Leg. y Jurisp. Junio 1944.

(9) «Teoría y sistema de las Formas Políticas».

(10) «Introducción a la Ciencia del Derecho», págs. 505-15.

(11) «Concepto y Misión de la Filosofía Jurídica». Madrid, 1944, p. 127.

VALOR ONTOLOGICO DE LA IDEA UNIVERSAL

En la investigación de la realidad de la persona jurídica, así como de cualquier otro objeto cognoscible, hay que advertir, como dice Santo Tomás, «que no existen de la misma manera la especie de la *cosa* conocida en el entendimiento y la *cosa* en sí misma, pues todo lo que no existe por sí, viene como remolcado y existe según el *modo* de ser del sujeto en el cual está —*in quo est*—» (12).

Según Juan de Santo Tomás, para el Angélico Doctor la especie inteligible elaborada por el entendimiento agente representa la naturaleza de las cosas desprovistas de notas individuales, o sea, el universal fundamentalmente considerado, el de naturaleza metafísica (13).

Serán, por consiguiente, operaciones muy distintas aquellas en las cuales se funden el concepto universal de las cosas y el concepto puramente lógico. Para los que no atribuyan al entendimiento humano más que el segundo proceso mental, como fueron los conceptualistas y los idealistas de antes, desde el subjetivismo cartesiano hasta el neokantismo de hoy, la persona jurídica no es otra cosa que un producto subjetivo sin existencia ninguna real. Es una categoría jurídica que ha sido preciso inventar, o un juego de palabras para entenderse, pero sin objetividad, resucitando así la vieja opinión nominalista.

El entendimiento humano no sufre engaño ni se equivoca al conocer la realidad objetiva de diferente manera de la que tiene fuera de la mente.

Tal sucedería si conociese el objeto extramental como dotado de una existencia igual a la que tiene en el entendimiento «*rem esse extra mentem eo modo quo in intellectu exsistit*». Según esto, el universal metafísico directo no es un producto de nuestra imaginación, ni una subjetivación sin ninguna correspondencia exterior extramental. El universal no es *subsistente* fuera del entendimiento, porque entonces el universal sería también

(12) In I Metaph., lect. 8.

(13) Juan de Sto. Tomas, O. P.: Cursus Philosophicus thomisticus. Nova editio a P. Beato Reisseser. Log. II P., L. IV, art. 1, pág. 344. Albert. Mag.: Liber de Praedicabilibus, Trac. III, cap. 4. Phys., lib. I, tract. I, cap. 6. De Praed., tract. IV, cap. 6. Opusc. de Universalibus, tract. I.

al mismo tiempo el singular individualizado e incomunicable, lo cual implica una contradicción *in terminis*.

Asegurar lo primero sería afirmar que el universal *hombre* que se afirma del singular *Pedro* es un artificio imaginario y ficticio, y afirmar lo segundo, a saber, que el universal existe realmente fuera del entendimiento, es tanto como decir que el universal es tan individual y tangible como Pedro. Y decir que el concepto universal nada tiene que ver con la realidad objetiva, sería lo mismo que afirmar que el predicado *hombre* que se atribuye a *Pedro* no tiene que ver tampoco con la realidad. Si fuese, pues, una ficción el predicado *hombre* que se atribuye al sujeto *Pedro*, lo sería también el sujeto *Pedro*, que está comprendido por definición dentro de la dimensión más extensa del predicado hombre.

LAS IDEAS UNIVERSALES Y LOS SERES COLECTIVOS

Por el procedimiento mental de generalización y de unificación adquirimos las ideas universales de las cosas colectivas, y ¿por qué no también de las personas colectivas? El bosque es una idea universal y colectiva que hemos sacado de la consideración de ver muchos árboles juntos.

Podemos decir que la idea universal, al referirse a una persona colectiva compuesta de seres racionales, expresa una realidad. ¿Qué clase de realidad? ¿Es palpable como la persona física? No; no hace falta que sea sensible al tacto para que sea real.

Creo que no estará de más una breve exposición tomista sobre el realismo moderado y la justificación epistemológica de la abstracción metafísica que tiene por término el conocimiento de la *quiddidad*. Otro tanto decimos del concepto auténtico de la inducción aristotélico-tomista—pues importa mucho insistir en que no es una pura ilusión el concepto ontológico de la idea universal que luego aplicaremos a la persona—cuando conozcamos el valor de la analogía, porque la *abstracción* misma es *quid analogicum*.

Soy del parecer que estriba aquí, en el problema crítico del conocimiento, el punto de partida de las diferentes concepciones

sobre las personas jurídicas, exactamente lo mismo que las más dispares directrices en la Historia de la Filosofía.

El P. Santiago Ramírez expone el pensamiento tomista sobre el realismo moderado, al mismo tiempo que matiza la fórmula de Boecio: «singulare dum sentitur, universale dum intelligitur»—lo singular es percibido por los sentidos y lo universal por el entendimiento.

Es cosa manifiesta, añade, que el objeto singular es sentido propia y directamente, pero de alguna manera—*quodammodo*—se capta también la *sensación* de la cosa universal... Pues si los sentidos aprehendiesen nada más la cosa particular y de ningún modo, ni siquiera accidentalmente, la naturaleza universal de la cosa particular, no sería posible que por la aprehensión de los sentidos se elaborase luego en nosotros el conomiento de la cosa universal (14).

Pero dice el Filósofo que si el conocimiento de los universales lo recibimos como proveniente de las cosas singulares, manifiestamente precisa conocer los primeros principios universales por el método inductivo, o sea, por la virtud abstractiva del entendimiento agente. De este modo, por la misma vía los sentidos producen el universal en nuestra mente en cuanto han sido ponderadas las cosas singulares proporcionadas por ellos. El entendimiento depende objetivamente de los sentidos en cuanto los necesita para sus actividades cognoscitivas y volitivas. La inducción aristotélico-tomista no es la moderna inducción llamada justamente por el P. Ramírez *catalogación* o *fichero* de casos. Además de la enumeración o clasificación para llegar a la inducción se requiere otra operación mental, o sea, la abstracción, para que sea percibida la cosa inteligible sumergida bajo las ondas movedizas de lo sensible; viniendo a ser aquélla de una condición mixta sensitiva o intelectual, exactamente como se define el conocimiento humano. Esta es la verdadera inducción humana y no la que se queda a mitad de camino en la zona de lo puramente sensitivo hasta el punto de ser imposible para gran parte de la filosofía moderna captar la *noción verdadera de lo universal* poniendo en peligro de pe-

(14) Ramirez Jacobus, O. P.: «De ipsa philosophia in universum, secundum doctrinam aristotelico-thomisticam», art. II°, La Ciencia Tomista, 1923.

recer a la ciencia y la filosofía; en cambio, la inducción verdaderamente humana con el complemento de la abstracción puede *captar las nociones universales* y poner de esta manera los cimientos de la ciencia y de la filosofía.

El entendimiento opera sobre el contenido esencial—la *quidditas*—desnuda de otros elementos accesorios materiales que la envuelven. De donde se sigue, que el conocimiento intelectual arranca y tiene su origen en el conocimiento sensible, de tal forma, que de los elementos cognoscitivos aprehendidos en la zona o campo de lo sensitivo, la mente se remonta a cosas más elevadas—*ad aliqua ulteriora*—como de éstas puede remontarse a las divinas (15).

Existe un orden psicológico que comprende la doble dimensión de lo sensible y de lo inteligible y se sube la cuesta de ese orden por medio de la abstracción. Aclara esta idea el P. Ramírez con mucha oportunidad, cuando dice: Los ojos hacen abstracción del sonido cuando ven la trompeta y de modo semejante el entendimiento abstrae del fondo de lo sensible cuando capta en sus redes al universal, prescindiendo de las notas individuantes y singulares.

La abstracción lógica con que se define la primera operación mental tiene por término el ser lógico o universal. Nada se afirma ni se niega, puesto que la operación termina con la captación de la *quidditas*, pero no del ser.

Estamos en el comienzo de la segunda operación mental, o sea el juicio, el cual afirma o niega y alcanza además la cosa real—*etiam rem realem attingit*—pero objetiva, pues lo contrario se prestaría a ilusión y engaño.

Entre el género y la diferencia sólo existe un matiz de orden lógico: lo *formalmente*, aunque *fundamentalmente* puede ser real dicho matiz. La abstracción es algo analógico—*quid analogicum*—y tiene una triple dimensión: psicológica, lógica y metafísica. Ahora bien, esta última debe ser entendida como fundamentalmente apoyada en la realidad.

El ilustre profesor asegura que fueron sin cuento los pseudoescolásticos y son los que reducen al *área logical* la metafísica

(15) I, q. 85, a. 1; I, q. 84, a. 6; In post. lect. 20, n. 12; De Ver. q. 10, a. 6, ad 2; ib. a. 5, ad 5; I Sent., d. II, q. 1, a. 3. RAMÍREZ, J.: O. c.

y otras partes reales de la filosofía, con lo cual resulta que la filosofía no opera sobre la realidad objetiva de las cosas prestándose entonces más a confusión que a distinción el procedimiento abstractivo de la inteligencia (16).

La abstracción metafísica es la resultante de una doble operación. No vale, pues, hablar de la abstracción metafísica como de cosa quimérica o irreal, como hace el docto tratadista Francisco Ferrara cuando, al juzgar la investigación metafísica con que comienza y no acaba la tesis realista del gran maestro Gierke sobre las personas jurídicas, dice que «*da un salto de lo real a lo metafísico*».

La abstracción metafísica no es ni la *puramente lógica*, ni *positiva*, sino la que viene integrada por ambas. Sus conceptos no son, pues, quiméricos ni puramente lógicos, ni una fotografía de la realidad, pero participan de su condición universal, ya que el universal no puede ser subsistente, aunque su origen remoto está reclamado por la realidad objetiva.

UNIDAD EN LA PLURALIDAD

Partiendo del conocimiento ontológico de la persona, concepto real, examinaremos la no oposición de sus notas de unidad y multiplicidad que tanto hacen a nuestro caso para elaborar el concepto universal de la misma.

La persona es subsistente, racional e incomunicable; ahora bien, es propio de la naturaleza universal su predicabilidad respecto de muchos, y nada impide que se prediquen de la persona muchas cosas—*plura*—no obstante su incomunicabilidad, siempre que ella misma no sea predicada de varios supuestos. De tal manera que no padece detrimento la razón de ser de la persona—*sic communicari*—porque subsista en muchas naturalezas—*in pluribus naturis*—, porque en la persona pueden concurrir muchas naturalezas accidentalmente, como existen la cantidad y la cualidad en la persona de un solo hombre. Sin embargo, es propio de la sustancia divina por su infinitud, que siendo única en su naturaleza, se predique de las tres Personas distintas (17).

(16) RAMIREZ, J., O. P.: O. c.
(17) III, q. 3, a. 1, ad 2.

Nada impide tampoco decir que muchos hombres, en términos generales,—*simpliciter*—sean nada más que uno—*quantum ad aliquid*—en cuanto a algún aspecto, como se dice de los que pertenecen a un mismo pueblo. Y se dice que muchos hombres son un pueblo porque convienen—*in aliquo uno*—en alguna cosa que no es precisamente la unidad del supuesto. Y semejantemente si dos personas divinas tomasen solamente una naturaleza humana, se diría también que eran solamente un hombre, no por la unidad del supuesto, sino porque convendrían *in aliquo uno* (18).

He ahí una razón de comunidad por la que una persona representa a otras muchas. Jesucristo es Salvador de todos los hombres, no por razón del género, ni de la especie, sino por una *comunidad de causa* en cuanto el Hijo de Dios encarnado es causa universal de la salvación humana (19). La comunidad de causa, la salvación de muchos, he ahí el *aliquod unum* en que todos convenimos como en un fin general.

«Et quantum ad hoc, Christus principalius venit ad tollendum peccatum; in quantum bonum gentis divinius est quam bonum unius, ut dicitur in I Ethic» (20). Y en el ad 3 um del mismo artículo insiste: «Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturae quam peccatum unius personae». Por eso afirma Santo Tomás: «Sed illud peccatum commune ita perfecte curatum est in unoquoque ac si in eo solo esset curatum». Del mismo modo hubo comunidad de causa primera y principal en Adán por el pecado trasmitido por la sangre, según señala San Pablo: *in quo omnes peccaverunt,* en el cual todos pecaron (21).

La persona, además de unidad, dice también multiplicidad; precisamente para su perfeccionamiento. Solamente existe una sustancia que por definición es simplicísima y acto puro: es la infinita de Dios, la cual no admite ninguna clase de composición, pero sí trinidad de personas. Todas las demás sustancias, precisamente porque son imperfectas, tienen que completarse admitiendo además de la multiplicidad la composición. Las «omnino spirituales», como son los ángeles, están compuestas

(18) III, q. 3, ad. 7, ad 2.
(19) III, q. 3, a. 4, ad 1 um.
(20) III, q. 1, a. 4. in corp.
(21) Ad Rom. c. 5, v. 12.

de potencia y acto, y el alma humana tiene sus potencias de las que se distingue realmente, y reclama además la unión sustancial del cuerpo para el desarrollo de sús actividades. Acontece con la persona individual, dice Santo Tomás, que admite composición para perfeccionamiento de sí misma, toda vez que la perfección no puede ser abarcada en un solo elemento—*in uno simplici*—, sino que requiere la conjunción de muchos—*adunationem multorum*—, como ocurre en los hombres al constituirse en sociedad. En efecto, la ciudad, tipo de persona jurídica, añade el Santo Doctor, es como el *todo compuesto de muchos elementos*. El filósofo ilustra esto mismo señalando diferentes modos de composición como la ciudad consta de elementos desemejantes y el animal de alma y cuerpo, y el alma de potencia racional y apetitiva, y la casa del marido y de la mujer, y la propiedad del señor y del siervo; de la misma manera la ciudad de todos los dichos elementos y otras especies también desemejantes: pero siendo necesario que sea una la actividad de todos los ciudadanos, aunque no sea la misma exactamente.

Las ideas de todo—*totum*—y de la *composición*, requeridas para el perfeccionamiento y completo desarrollo, se aplican al cuerpo físico y al cuerpo que puede llamarse social y místico, como una verdadera realidad colectiva y universal, si bien la misma analogía echará de ver sus diferencias, que debieran haber tenido en cuenta los partidarios de la teoría organicista de las personas jurídicas.

El nombre colectivo, dice Santo Tomás, encierra el dóble concepto de la pluralidad de supuestos y de cierta unidad—*unitatem quamdam*—, es decir, de orden. El pueblo es una comunidad de hombres comprendidos bajo cierto orden—*sub aliquo ordine*—. Más concretamente, añade el Santo: «Se dice cuerpo por semejanza a una comunidad ordenada, la cual es parte de otra comunidad, como la doméstica es parte de la comunidad civil, y el jefe de la familia, cabeza de aquella comunidad, tiene sobre sí la cabeza del que es gobernador de la ciudad».

La comunidad, para que forme un cuerpo, ha de ser ordenada, que constituya un todo, y entonces estará representada por la unidad. No hace falta que los elementos componentes del *todo* sean homogéneos, pueden ser diferentes—*ex dissimilibus*—dice el filósofo, pero es preciso que haya continuidad en las

partes del todo. Lo continuo, dice el santo Doctor, se compone de cosas continuas: el animal se compone de alma y cuerpo, que son diferentes, y ninguna de sus partes es animal. P. III° Q. 2.° art. 4 ad 3. Una multitud de personas que no tengan ninguna comunidad de fin, no obstante su agrupación, como sucede con la aglomeración de transeúntes de la Puerta del Sol de Madrid, no formarán un cuerpo ni una comunidad.

La ciudad, dice Aristóteles, es una cierta comunicación y ésta ha de verificarse en un lugar y serán ciudadanos de aquella ciudad los que en aquel lugar se comunican. La comunicación supone un orden político hasta el punto de dejar de ser la misma una ciudad, como deja de ser el mismo coro cuando representa obras cómicas y cuando trágicas, y deja de ser la misma una cosa cuando cambian los componentes de su naturaleza, así también se dirá que la ciudad continúa siendo la misma mientras se mantenga el *mismo orden político* de tal forma que, cambiado dicho orden, aunque sea el mismo el lugar donde la ciudad se asienta y sean los mismos los hombres que la habitan, no será ya la *misma ciudad aunque lo sea* materialmente: puede, pues, la ciudad hasta continuar llamándose *como antes o con otro nombre,* pero si se llamara con el mismo de antes, éste no tendrá más que una significación *equívoca*. Arist. Lib. III Polit. Lec. 2.

La ciudad es una comunidad, es un *todo,* es un *cuerpo,* cuyos elementos componentes convienen *in aliquo,* en algo que es precisamente *el orden*. Este orden que Aristóteles denomina *taxis* ha sido llamado por sus traductores clásicos INSTITUCION; institución de los que habitan en la ciudad.

ANTECEDENTES PLATONICO-REALISTAS EN HAURIOU

Para Hauriou lo que cede a lo individual es la «idea de la obra a realizar», idea que es en parte objetiva, pues conserva su identidad a través de su tránsito de unos espíritus a otros.

La plantación de una idea fecunda en una organización social adecuada es una obra tan individual como la plantación de un árbol en un terreno preparado (22).

(22) HAURIOU: «Principios de Derecho Público y Constitucional», página 519.

No hay que olvidar que la persona moral, como el cuerpo constituído mismo, no es más que un concepto, toda vez que es en el centro de la idea directriz del cuerpo, es decir, en el *interior del concepto*, donde se produce el fenómeno de *interiorización*... Y además, fe por fe, preferimos creer en la existencia real de los conceptos, es decir, de las ideas, que en la conciencia colectiva (23).

Las ideas son realidades a condición de que, conforme a la doctrina platónica, sean el reflejo de las ideas de Dios (24).

Esta participación del gobierno del grupo en todos los acontecimientos interiores significa que la persona moral es del tipo del *corpus* en el cual la personalidad del todo no es completamente *separable*, y que no es más que la centralización de una responsabilidad colectiva difusa. No es del tipo de *universitas* en la cual se ha imaginado la personalidad del *todo* como separable de los miembros, lamentable interpretación de los hechos que ha abierto el camino a las doctrinas de la ficción (25).

La personalidad moral de los grupos se apoya, pues, vigorosamente en la realidad de los fenómenos morales de responsabilidad que se interiorizan en la conciencia de los miembros del cuerpo constituídos.

Duguit, en su *Traité de Droit Constitutionel*, que se yergue, según Hauriou, contra el conceptualismo, por ser demolición de conceptos, no sólo ataca el concepto de persona jurídica, sino que niega también el del cuerpo constituído y el de constitución social. Si no ha llevado más lejos sus negaciones es porque ha conservado el concepto de norma jurídica o regla de derecho y porque cree en la realidad del individuo humano, que no es, sin embargo, más que un concepto. Si Duguit fuera lógico debería seguir a Dantec. Para éste, la individualidad del ser viviente no tiene realidad y no es más que un concepto. Esto prueba que no puede adoptarse una actitud puramente lógica, respecto del conceptualismo jurídico; hay conceptos inútiles que pueden demolerse, pero hay también conceptos necesarios que se deben conservar, porque constituyen el único soporte posible de realidades sociales esenciales.

(23) Id: o. c., p. 533.
(24) Id. ib.
(25) Id: o. c., p. 533-34.

Hauriou, rechazando el puro formulismo, atribuye a la fuerza vinculadora de la idea la contextura ontológica de la institución y cuidadosamente describe el triple movimiento de interiorización, incorporación y personificación de aquélla, porque abriga el convencimiento de que si se prueba su realidad quedará simultáneamente demostrada la realidad de la persona jurídica.

La persona jurídico-filosófica de Renard, en su época de Nancy, rinde justamente admiración por el antiguo y sabio decano de la Universidad de Toulouse. Más todavía en su Teoría de la Institución, que en su Filosofía, escrita después de completados sus estudios teológicos, se reconoce tributario de las influencias de Hauriou. En su Teoría de la Institución (26) había dicho Renard que la personalidad moral se integra en la teoría institucional, para designar un grado del estado de la institución, el nivel superior de existencia institucional, la más alta potencia de ser a que la institución sea susceptible de elevarse. En busca de la realidad han ido los dominicos George Renard, Delós, Lachance, Bender y M. Clemens.

En la individualidad objetiva o de la personalidad, el punto de vista histórico predominante en Hauriou queda sustituído en Renard por el punto de vista ontológico de mayor solidez filosófica, afirma el profesor Ruiz Giménez.

EL REALISMO DE LA PERSONA JURIDICA DE GEORGE RENARD

En todo jurista, observa Renard, hay un metafísico inédito más accesible que otros a las especulaciones de la unidad y de la multiplicidad; ahora bien, la ontología institucional no es más que la transposición de la metafísica jurídica, como la metafísica «tout court a des secrets qui ne se mettent pas en images» (27). Esto escribe Renard después de cursar los estudios teológicos en Saulchoir (Bélgica).

La ratio sub qua o el prisma bajo el cual contemplará en adelante Renard el derecho será la teología tomista, con más

(26) RENARD: «Philosophie de l'institution»; Cit. por Ruiz Giménez en «La concepción institucional del Derecho», Madrid, 1944, p. 372.

(27) Cfr. RENARD: Philosophie de l'institution», París, 1939, pág. 243.

brillantez que exactitud escolástica, muy explicable, en parte, por la forma de habernos servido sus lecciones en conferencias y por su vocación ya tardía y poco larga para los estudios teológicos, en los que le sorprendió la muerte, cuando tanto se podía esperar todavía del gran maestro.

La analogía es un medio demostrativo de singular eficacia que conjugará admirablemente Renard al hacer brillantes explicaciones del «tout et les parties» cuando quiera explicar la no oposición entre la unidad y la multiplicidad asomándose oportunamente a diferentes perspectivas de la filosofía y del dogma.

La institución es una unidad completa especificada por un conjunto de relaciones entre el *todo y las partes*: un *Todo* compuesto de personas humanas y, por consiguiente, condicionado por la misma manera de ser del hombre mismo en el universo, el cual está también compuesto de materia y espíritu.

Renard trae por vía de excepción un ejemplo a propósito de la simplicidad del ser, puramente espiritual, individualmente único en su especie, como los ángeles, alejando de los mismos el todo que supone composición.

Sin embargo, la unidad y la multiplicidad no fallan aquí, como supone Renard, pues todas las actividades angélicas son perfectibles por el auxilio de la especie superior, a pesar de ser definidos los ángeles como *especies completas per actus*.

Más atinadas nos parecen otras aplicaciones a propósito de la unidad real en la pluralidad real: cómo existen tres personas divinas en una sola sustancia y dos naturalezas en una sola persona (28).

Confirma Renard su argumentación analógica cuando hablando de los seres inferiores unidos por su participación unívoca de la naturaleza de una sola especie y cuya extensión rebasa a cada una de las individualidades y en la cual ninguna individualidad realiza o desarrolla más que la porción de actividades que le corresponden virtualmente, pues no puede perfeccionarse sino dentro del círculo de la misma especie, ya que la sola individualidad por sí misma no abarca toda su perfección; por eso se desarrolla y perfecciona en la multiplicación de los individuos en la especie comprendidos.

(28) Id. ib., pg. 127-9.

El hombre no es, pues, un ser simple, sino un Todo sustancial y parte de un Todo accidental, que es la especie de otros Todos accidentales que son las instituciones.

Sobre la unidad y multiplicidad que se completan y perfeccionan, encuentra Renard otra analogía, tomada de la psicología de Santo Tomás. El alma y el cuerpo se postulan mutuamente. Entre ellos se completan.

La razón, dice, es porque no son subsistentes. Mejor diría Renard porque el alma humana es incompleta *ratione speciei* en cuanto que para su operación necesita objetivamente del cuerpo y no subjetivamente para el subsistir, aunque sea completa *ratione substantialitatis*.

La institución es un ser. Quien ha dicho ser, ha dicho unidad: *ens et unum convertuntur,* pero un ser a base de multiplicidad real. Pero, ¿qué quiere decir esto? Más concretamente se pregunta: «¿La institución es un concepto solamente o una realidad? No aceptamos el dilema. La institución es al mismo tiempo un concepto y una realidad. Es uno de esos signos conceptuales, que abarca tan de cerca la cosa significada, que su separación resultaría artificiosa. Un signo que expresa con bastante precisión lo que significa hasta identificarse prácticamente con el comercio de la vida jurídica, como el nombre escrito en el Registro Civil, se identifica con la persona en el comercio de la vida social. Esto es la institución: un nombre» (29).

La institución es una realidad, mantengámonos desde luego en esta tesis. Pero ahora nos preguntamos: ¿Qué clase de realidad, personal o social? Realidad compleja en todo caso, cuya estructura plantea el problema ontológico hacia el cual nos encaminamos por grados y cuya solución quedará en suspenso hasta su entronque teológico, que es donde ha de desembocar nuestra investigación, añade Renard.

La unión del cuerpo y del alma significa el máximo de intimidad, es la unión metafísica, unión sustancial: no hay parte del cuerpo en donde el alma no esté enteramente o, por mejor decir, es la forma la que contiene la materia; no hay facultad del alma que no tenga a cada uno de los miembros del cuerpo y cada una de las células de esos miembros. Sin embargo, el

(29) RENARD: O. c., pág. 107-8.

alma y el cuerpo son diferentes. No es tan íntima la unión de los miembros del cuerpo entre sí, unión orgánica, unión integrante: el brazo no está en la pierna, ni tampoco ninguno de los dos en el estómago, y sin embargo ambos juntos constituyen el cuerpo.

La institución, ¿es un puro concepto? ¿Es una realidad? Entre la persona ficticia y la institución después de las continuas llamadas al dogma y a la filosofía, Renard no duda en afirmar, usando también de otra bella comparación: «Existe entre las dos la misma distancia que existe entre lo artificial y lo real; la que hay entre el hijo adoptivo y el legítimo, entre el heredero testamentario y el que lo es por la sangre, la que hay entre la atribución de un favor y la declaración de un derecho».

Dice que es necesariamente una realidad colectiva, ya que no es una persona individual, pero una realidad colectiva está necesariamente informada más o menos fuertemente por una idea cuya participación es el principio de su coherencia y, por consiguiente, de su realidad; es, pues, también una realidad ideal. La realidad colectiva es «el medio ambiente» o lo que, en otros términos, Hauriou llamaría «el público». La realidad ideal es el bien común. La institución es el advenimiento de esta doble y única realidad en el orden jurídico: la ficción de la personalidad fué la interpretación por la que aquélla comenzó a ser admitida.

¿Cómo se traduce en el lenguaje filosófico esta exposición de Renard, que no quiere caer en el escollo del realismo individual ni en la ficción nominalista? La persona jurídica es sencillamente el universal metafísico del que ya hemos dicho repetidas veces que existía fundamentalmente en la realidad extramental y formalmente en la mente. Desde el punto de vista de la técnica jurídica, la personalidad moral es una especie dentro del género de la institución.

La institución es más que un concepto, es un—*donné*—un dato que escapa del antiguo conceptualismo, es la realidad misma envuelta por dicho concepto. Otra vez conjuga Renard la idea del universal sin llegarlo a definir.

Finalmente queremos recordar otra observación muy justa de Renard a propósito de la unidad en la multiplicidad enfo-

cada hacia la analogía. «No nos sacrificaremos a una filosofía de la matemática, de la cual nos relevan la filosofía social y jurídica. Lo que nosotros consignamos es que la multiplicidad no se opone a la unidad, sino que a menudo desemboca allí sin perjuicio, y esta es toda la metafísica de la personalidad moral y de la institución: una unidad de acción entre los varios sujetos que actúan». Esta unión de varios, formando un solo cuerpo, «*unum corpus multi sumus*», ofrece también otros aspectos o modalidades, como la unidad de la vida activa, del apostolado y de la contemplación, no son más que la misma vida cristiana en su plenitud, en cuanto ella es asequible en este mundo.

El P. Renard es, pues, realista sin llegar a circunscribir claramente los contornos filosóficos de la realidad de la persona jurídica, por no caer ni en las exageraciones individualistas ni en las quimeras conceptualistas.

LA PERSONA JURIDICA ES UNA REALIDAD ONTOLOGICA

No creemos dar ningún salto en el vacío al hacer la anterior afirmación. Prescindimos por ahora de la propiedad de la denominación de persona, expresión de valor analógico, y de jurídica, recibida por el uso.

Pregunta el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Leopoldo Eijo: «¿Esa unidad de muchas personas, es puro concepto de nuestra mente? ¿Hay algo real en esos muchos que engendra en nuestra inteligencia el concepto de unidad? Lo que objetivamente observamos es que muchos individuos, dominados todos por igual idea, pretendiendo un mismo fin, concordes sus voluntades, unidos en acción conjunta sus esfuerzos, producen un mismo efecto entre todos. Todo eso es pura realidad; entre ellos se ha establecido una relación, que es un accidente real y verdadero, que origina en nuestra mente el concepto de unidad compuesta accidental.

Cinco hombres que aúnan sus esfuerzos y entre ellos levantan un peso que ninguno de ellos podría levantar, forman una unión tan real como el efecto, aunque la realidad no se

salva sino en cada uno en cuanto está en relación con los demás» (30).

El P. Delós coincide, según el profesor Ruiz Giménez, en el fondo, con el P. Renard, pues para ambos las relaciones son formas de lo real. Con realidad accidental añadimos nosotros, *cujus esse*—según Santo Tomás—*est inesse,* pero que sirven de término irreductible a las realidades psicológicas e interpsicológicas, gozando de plena objetividad, como emanadas de la interposición de grupos y actividades que por el desenvolvimiento de esas relaciones se engendran, tendrán en consecuencia una realidad propia, serán en sentido estricto y sin metáfora, seres no sustanciales, pero sí reales (31).

El P. Delós, tomando pie de la categoría de la relación, añade: «Es lícito hablar de la personalidad moral siempre que se entienda que moral no es sinónimo de ficticio, pues el ser moral, compuesto de relaciones, es un ser real y la personalidad moral sólo se expresa en un estado real del mismo».

El P. Lachance, en su obra interesantísima «El Concepto del Derecho según Aristóteles y Santo Tomás», dice que para el Santo Doctor la persona colectiva representa algo real. Un modo objetivo, una entidad que se distingue de las de los individuos, que se sobrepone a éstos y que sería una equivocación ver allí una realidad sustancial. Se llama persona por analogía, concepto éste más próximo a lo equívoco que a lo unívoco, mas no por eso FICTICIO o IMAGINARIO.

El P. Lachance analiza tres expresiones que a lo largo de este estudio referimos por separado como recogidas de la doctrina de Santo Tomás, pero que el meritado profesor compara conjuntamente para descubrir la realidad ontológica que buscamos: la MULTITUD, el ORDEN y el TODO.

La sociedad es una multitud o colectividad. Esta se compone de la pluralidad de diferentes sujetos y de una cierta unidad.

El Santo Doctor dice que la unidad no es incompatible con la multitud, sino con la división (32).

Lachance se refiere a un ser que dice relación con su principio eficiente y ejemplar y con su fin. Está hecho de relacio-

(30) Id. ib., pág. 26.
(31) «Concepción Institucional del Derecho», págs. 373-5.
(32) I, q. 11, a. 1, ad 2.

nes, de lazos imperceptibles, pero reales. «Quae sunt multa accidentibus, sunt unum, subjecto» (33). Siendo muchos accidentalmente considerados, son solamente uno en cuanto al sujeto. No olvidemos que es propio del ser accidental estar en otro o *inesse,* como dice el Santo Doctor.

La forma de la multitud, continúa el P. Lachance (34), es el orden. «Este, dice Santo Tomás, implica cierta proporción». En la sociedad hay un orden, hay una relación del todo a un fin común. La unidad de voluntades hace la unidad interior. «Muchos hombres, repite Santo Tomás, forman un pueblo, por cuanto son gobernados por un Rey». Pero el orden supone entre los ordenados distinción y comunicación de todos con el Todo. El orden, como forma interior, organiza las partes del cuerpo social y, además, como forma exterior o tendencia intrínseca.

La sociedad es un Todo. El todo evoca la idea de solidaridad, pues el Todo no podría resultar de los elementos que no tuviesen ninguna relación entre sí. El elemento distintivo, la nota especificativa de los todos, consiste en la naturaleza de los elementos, que se reúnen «et enserrent les parties». A este propósito y para mayor claridad recuerda el ejemplo de Aristóteles sobre la ciudad, que es una sociedad que tiene por finalidad una mejor manera de vivir. Su alma, la fuente inmanente de su vida, el principio de su desarrollo y de sus evoluciones, el origen de sus energías misteriosas que proporcionan una vida superior a la de los individuos, no es otra cosa que la solidaridad, la conciencia viva de un ideal común.

Lachance insiste en el razonamiento aristotélico sobre la permanencia de la ciudad y lo transitorio de los individuos. Cada sociedad política forma como un sistema cerrado de relaciones morales.

La ciudad posee también las propiedades de la persona. «En effet s'il n'est pas de la nature d'un tout d'ordre d'avoir une unité absolue et de subsister en dehors des substances individuelles qui l'ontegrent rien n'empeche qu'il n'ait a sa maniere

(33) Ibidem.
(34) «El Concept de Droit selon Aristote et selon S. Tomás», París, 1933, pgs. 457 y ss.

l'in un systeme clos de relations morales. Elle se suffit, dirait S. Thomas» (35).

Podemos concluír hablando con ponderación que Dios, el hombre y la ciudad gozan de la autonomía del ser y de la acción, se comportan a la manera de un principio activo *vis a vis de luer fin prope*, teniendo conciencia de las obligaciones que este fin entraña, debiendo ser por lo mismo objeto de justicia y sujeto de derecho (36).

Las ciencias morales tienen por objeto, concluye el P. Lachance, las acciones personales del hombre; las ciencias políticas, la acción colectiva o las operaciones propias del Todo. Y nosotros estamos tan lejos de concebir el Todo como ficticio, como del todo sustancial.

El pensamiento jurídico vive, sin embargo, en la práctica, de la ficción del Todo, y no cesa de explotarla. Quizá no estemos lejos de advertir que este no es el orden verdadero que debería gobernar al mundo; porque difícilmente podrá demostrarse que los elementos del Todo pueden formar el Todo por medio del orden si el orden no es algo real.

La realidad ontológica de la persona jurídica ni se dibuja ni se palpa. A este propósito debemos recordar aquellas palabras de Santo Tomás: «Quod per se homo non invenitur in rerum natura ita quod sit praeter singularia» (36 bis). Es decir, no se encuentra al hombre considerado en su concepto universal en la naturaleza de las cosas, como existe fuera del ámbito de las cosas singulares. Ningún hombre en singular es toda la humanidad, como tampoco ningún objeto blanco es toda la blancura. El hombre tomado universalmente HOMO, la blancura considerada en el mismo aspecto universal ALBEDO, la persona colectiva (en su ser ontológico), son impalpables, no se dibujan, mas no por eso son menos reales, con aquella realidad ontológica propia del concepto universal.

La persona jurídica no es, pues, una ficción; tiene auténtica realidad ontológica.

---

(35) O. c.
(36) Id. ib.
(36 bis) P. III^a, I 4, a. 4 ad 2.

REALIDAD ONTOLOGICA DE LA PERSONA MISTICA

Su Santidad Pío XII, en su sapientísima encíclica sobre el Cuerpo Místico, dice: «Mientras por una parte perdura el ficticio racionalismo que juzga absolutamente absurdo cuanto trasciende y sobrepuja las fuerzas del entendimiento humano, y mientras se le asocia otro error afín, el llamado naturalismo vulgar, que ni ve ni quiere ver en la Iglesia nada más que vínculos meramente jurídicos y sociales, por otra parte se insinúa fraudulentamente un falso misticismo que, esforzándose por suprimir los límites inmutables que separan a las criaturas del Creador, adultera las Sagradas Escrituras» (37).

En la Iglesia hay algo más que vínculos meramente jurídicos y sociales, que resultarían insuficientes para constituir a la persona jurídica de la misma, cuanto más de la persona mística. ¿Existe la persona mística? El P. Mersch dice que se puede responder de dos maneras y las dos ortodoxas. La primera se caracteriza por su realismo y misticismo. La segunda no está muy lejos de la anterior, pero la persona mística tiene una realidad más pálida, una realidad de orden moral. Entre las dos concepciones, la Iglesia no se ha pronunciado todavía en favor de ninguna: cada cual tiene sus ventajas. La primera es considerada como de más rica doctrina, apoyada en la Sagrada Escritura, Santos Padres y más conforme con la analogía de la Fe, aunque sea más misteriosa; pero el misterio no es tanto una dificultad como una verdad trascendente que ayuda a comprender algo de las otras verdades.

El P. Mersch se decide por la concepción realista mística. A favor de la misma podemos aducir fehacientes testimonios del Nuevo Testamento y principalmente de la Teología de San Pablo (38).

Los cristianos tienen con Cristo una unión *verdadera, real y ontológica,* sin que esa unión sea *física,* pero tampoco *metafísica,* más estrecha que la unión del hombre y de la mujer en el matrimonio, dice el Apóstol. La persona mística y la unión mística, por consiguiente, añade el P. Mersch, no deben con-

(37) Encíclica del Cuerpo Místico.
(38) Cfr. «Le Corps Mystique du Christ», Edition universelle. Bruxelles, 1936.

siderarse como sinónimo de vaporoso y semirreal. «Il signifie, au contraire quelque chosse qui passe en plenitude et en realité, les objets de la nature, et aussi les idées, positives que peut se former notre raison» (39).

Del todo, de la comunidad de Cristo, de la comunidad cristiana, es decir, de la Santa Iglesia, fluyen hasta nosotros, hasta cada uno de los individuos en particular, la gracia y la salud de Cristo. «Incorporetur et vivificetur». «Si queremos poseer la vida es necesario que antes nos incorporemos al Cuerpo de Cristo» (San Agustín).

«Yo soy la vid, mi Padre el agricultor. Toda rama que se aparte de mí se secará» (Jn. XV).

«Yo soy Jesús al que tú persigues» (Act. IX, 4-5). (Y Saulo no perseguía a Jesús, sino a sus seguidores, los discípulos del Señor).

«Vosotros sois el Cuerpo de Cristo» (Eph. III, 9).

«Los fieles constituyen con Cristo un mismo edificio» (Eph. II).

Mura dice a este propósito que el Señor es la clave del arco que da desde arriba unidad y solidez al edificio entero.

«Y todas las cosas sometió a sus pies y púsole por Cabeza sobre toda la Iglesia, la cual *es su Cuerpo* y la *plenitud* suya que lo llena todo en todas las cosas» (Eph. I, 22-23).

El P. Garrigou-Lagrange encuentra la fuente primera de esta unión sobrenatural en el Espíritu Santo, el alma del Cuerpo Místico, según la doctrina del Apóstol: «*unum corpus, unus spiritus*» (Eph. IV, 4) y de Santo Tomás (40).

Para Mura esta realidad sobrenatural de la persona mística del Cuerpo de Cristo no ha encontrado todavía la fórmula precisa y la expresión adecuada de lo que la constituye. Es necesario hacer una especie de metafísica, de psicología sobrenatural del *Cristo total*, o si se prefiere, una teología completa, a la vez escolástica y positiva, tan dogmática como moral, del Cuerpo Místico de Cristo (41).

El vacío sentido por Mura creo lo ha llenado recientemente el P. Sauras, O. P., al menos en sus principales aspectos, en

(39) Id. pág. XXIII. Introd.
(40) II-II, q. 183, a. 2, ad 2.
(41) MURA, E.: «Le Corpus Mystique du Christ», André Blot, Paris, 1934.

la obra sobre «El Cuerpo Místico de Cristo». De la pluralidad de testimonios que en la misma hemos encontrado a favor de nuestra tesis, elegimos el siguiente: «La expresión persona mística es una metáfora, como es una metáfora la expresión persona moral y persona jurídica. Damos a la palabra metáfora su sentido filosófico, no su sentido literario. En Filosofía la metáfora no es una cosa carente de realidad; es una realidad parcial. Aquí etsá la equivocación; pues por creer algunos que metafórico es igual que irreal, sienten dificultades en atribuir a los términos de que hablamos una significación metafórica» (42).

La doctrina expuesta nos brinda, pues, la solución realista en favor de la persona mística.

TENTATIVAS DE DESPERSONALIZACION

La persona jurídica, como la persona individual, han sufrido los mismos golpes. Desfiguradas, deshumanizadas, puede temerse la despersonalización de las mismas.

El Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Eijo y Garay advierte que sólo respetando al hombre en las dos manifestaciones de su vida racional, la individual y colectiva, se puede lograr la dignidad humana y la armonía social. La reorganización corporativa de la sociedad: he ahí el justo y razonable medio entre los excesos extremistas del individualismo y del socialismo.

La despersonalización por grados puede llegar hasta una «capitis diminutio maxima», explotando arbitrariamente el pensamiento de la ficción jurídica, cuyos efectos peligrosísimos no podemos menos de denunciar. Todas las enmiendas de los partidarios de la teoría de la ficción resultan ineficaces para salvar los derechos naturales de la persona individual y jurídica, en cuanto a su existencia, que en modo alguno deben al Estado.

Se han imaginado teorías, como la de los derechos sin sujeto, o de los patrimonios sin dueño, de Windscheid y Brinz, la teoría individualista o del sujeto colectividad, inspirada en las ideas de Ihering, o también de la propiedad colectiva.

---

(42) SAURAS, E.: «El Cuerpo Místico de Cristo», B. A. C., Madrid, 1952, págs. 893-4.

Para Radbruch no cabe ya la discusión sobre el carácter ficticio, es decir, artificial, de todas las personas, tanto físicas como jurídicas. «Nadie es persona por naturaleza o nacimiento», añade. «Ser personas es el resultado de un acto de personificación del orden jurídico». No hace Radbruch un estudio filosófico, pues el problema de la persona jurídica o colectiva real es un problema de sustracto metajurídico sobre el cual se muestra bastante escéptico. Contrapone la teoría de la ficción individualista con la realista de Gierche y la transpersonalista de Brinz.

También en el Derecho Romano, persona era sinónimo de sujeto de Derecho, por cuanto así era reconocida por el Estado. «A los siervos se los consideraba como carentes de personalidad» (43). Y por lo que hace al Derecho Civil «pro nullius habentur», eran tenidos por la misma nada (44).

Si el legislador crea la persona jurídica, llegará a disponer a su antojo de la existencia de la misma. Si la teoría idealista, a pesar de su vocación realista, conduce a graves errores por no hacer la revolución completa, son más de temer las consecuencias de la teoría de la ficción.

El «Fuero de los Españoles», en cambio, inspirado en los principios cristianos, establece en su artículo primero: «El Estado español proclama, como principio rector de sus actos, el respeto, la dignidad, la integridad y la libertad de la persona».

CONCLUSION

La persona jurídica ha sufrido por parte del idealismo y del positivismo casi los mismos golpes que la persona individual. Ambas aparecen desfiguradas y deshumanizadas.

Precisa vitalizar ontológicamente el concepto de la persona jurídica si queremos que resulte después más humana y más cristiana.

El alumbramiento de la persona jurídica será un hecho natural si ontológicamente ha sido concebida en el seno de la realidad de la filosofía perenne.

---

(43) O. c.

(44) «Servos quasi nec personam habentes». Novella XVI, párrafo 2. Teodosio.

Notabilísimos escritores se han decidido, como hemos visto, por la realidad objetiva. Nuestro empeño ha sido explicar dicha realidad partiendo del concepto universal y metafísico, expresado a veces por los nombres colectivos, como éstos a su vez expresan la realidad de la corporación humana en sus diferentes manifestaciones.

Las características de la unicidad y de la multiplicidad advertidas en la noción metafísica de la sustancia y, de modo analógico, en el ser de la persona colectiva, las hemos encontrado también en la noción de la idea universal. Quizás hayamos insistido demasiado en reivindicar el valor ontológico de esta última. Lo hemos hecho precisamente para recabar mejor la objetividad real de la persona colectiva contra las teorías de la ficción.

Por algunos textos aristotélico-tomistas, y otros más sin consignar, nos convencemos de la importancia de esta dualidad de lo único y de lo múltiple en la sustancia individual y en el ser de la persona colectiva para su perfeccionamiento. La primera, de naturaleza racional o persona, no puede abarcar *in uno simplici* todo lo que necesita para su actividad; y la segunda, empleada en la consecución de fines que por su volumen y temporalidad rebasan el área de la persona individual, está llamada a completarla.

La analogía, de horizontes más extensos y menos imaginarios que la equivocidad, abarca con holgura todo el ser ontológico de la persona colectiva en sus diferentes manifestaciones. La analogía ha podido edificar sobre la definición clásica de persona, según Boecio, la concepción ontológica de la persona colectiva. Con idéntico estilo ontológico, pero partiendo del concepto universal, pues el universal es también *quid analogicum*, hemos intentado esta misma construcción de la persona.

La persona jurídica no puede ser una pura quimera, ni tampoco un remedo grotesco de la persona individual. El concepto universal que hemos llamado *quid analogicum*, aplicado a la persona colectiva, es un concepto objetivo, real y humano; como son los conceptos de *humanitas, civitas, familia, Ecclesia, Status*... Y, dicho sea de paso, aunque hayamos de repetirlo, que habiendo encontrado el origen ontológico de las personas

colectivas, la existencia de las mismas es anterior al reconocimiento por parte del Estado.

Es real y no puramente subjetiva la relación que une a los elementos componentes de la persona colectiva; y su naturaleza será de la misma condición de los dichos elementos. La realidad, pues, de la persona colectiva, es de *naturaleza ontológica*, según nuestro modesto parecer.

Terminamos con estas palabras del P. Sertillanges: «La realidad es más amplia, hay cosas que no se dibujan, a menos de renunciar a todo realismo vagando entre la incoherencia y la arbitrariedad».

Fr. Vicente Montserrat, O. P.
Profesor de Derecho Canónico en el Estudio General de Valencia

COMENTARIOS

La Iglesia griega disidente y la definición dogmática de la Asunción

Es imposible determinar cuál sea la posición oficial de la Iglesia Oriental disidente acerca de alguna doctrina que no haya sido definida en alguno de los ocho primeros Concilios ecuménicos celebrados, como es sabido, en Oriente y que son los únicos que esta Iglesia reconoce como canónicos y facultados para definir las verdades pertenecientes a la Fe cristiana. El motivo es claro. En la Iglesia disidente no hay una autoridad suprema que, como el Romano Pontífice en la Iglesia Católica, pueda determinar auténticamente por medio de su magisterio la doctrina que han de profesar los fieles. Para formarnos juicio acerca de lo que opina la Iglesia disidente sobre algún punto de doctrina no definido por los Concilios ecuménicos, tenemos tan sólo las opiniones particulares de sus teólogos o de los miembros de la jerarquía, pero estas opiniones, aunque sean emanadas de los mismos Patriarcas o jefes supremos de esas Iglesias, quedan siempre dentro de la categoría de opiniones particulares por más que sus autores nos aseguren que ellas representan la genuina doctrina de su Iglesia. Están sujetas a variaciones y no son siempre compartidas por todos los teólogos o miembros de la comunidad y así no es raro que la doctrina, que en una época se presenta como auténtica y genuina doctrina de la Iglesia «ortodoxa», sea rechazada en otra época por otros

teólogos de la misma Iglesia. Las controversias y fluctuaciones acerca de la validez del bautismo administrado por infusión o del pan ácimo como materia válida de la Eucaristía pueden servir de ejemplo.

Así, pues, al enjuiciar ahora la postura de la Iglesia griega disidente ante la reciente definición dogmática de la Asunción corporal de la Santísima Virgen a los cielos, hecha por el actual Pontífice Pío XII, no podemos apoyarnos en ningún documento oficial con fuerza obligatoria para todos los fieles de esta Iglesia, ni siquiera en una carta colectiva de la Jerarquía, que ha creído prudente no dar a conocer su pensamiento sobre este hecho ni sobre la doctrina definida, sino que tan sólo podemos referirnos a lo que han escrito los principales teólogos de esta Iglesia, que se han preocupado de este hecho tan importante en la historia de la Iglesia Católica.

No está de más hacer notar que parece que los teólogos griegos disidentes no han llegado todavía a entender cuál es la verdadera idea que profesa la Iglesia Católica acerca de la infalibilidad pontificia. A juzgar por lo que escriben, ellos opinan y están convencidos de que los católicos profesamos un verdadero despotismo del Papa en materia de fe de suerte que, según ellos, nosotros admitimos que el Papa puede definir como dogma de fe todo lo que le venga en gana caprichosamente. Así, una de las revistas más serias de Grecia, el «Arca», en su número de Julio de 1953, dice que los católicos creen que el Papa es todo en la Iglesia y que la Iglesia no es nada; que profesamos que el Papa puede definir como dogma de fe y que estamos obligados a creerlo aun en aquellas doctrinas que son manifiestamente contrarias al Evangelio, y que si el Papa dijera que lo que hasta ahora la Iglesia había admitido como cierto era falso y lo que la Iglesia había rechazado como falso era lo cierto, aún más, que lo que la Iglesia había tenido como virtud hasta hoy, esto era pecado y lo que hasta hoy la Iglesia había tenido por pecado eso eran virtudes, los católicos tendrían que admitirlo así. Juzguen, pues, los lectores qué concepto tienen estos teólogos y cómo entienden la doctrina católica acerca de la infalibilidad del Papa.

Este artículo está firmado por un antiguo novicio de una Orden religiosa que apostató de la religión católica para ha-

cerse pastor protestante y ahora se ha pasado a la Iglesia disidente griega en la que ha sido ordenado este año de sacerdote. El artículo en cuestión no es más que una sarta de injurias contra la doctrina católica acerca del Romano Pontífice, que demuestra no haber comprendido o que finge no conocer.

También me parece conveniente advertir que la creencia en la Asunción corporal de la Santísima Virgen es general y común en el pueblo cristiano oriental disidente. Todos los cristianos orientales en general creen sencillamente y nunca han dudado de que la Santísima Madre de Dios, después de su muerte, que ellos llaman «dormición», ha resucitado y ha subido a los cielos en cuerpo y alma. Es natural que así lo crean, pues así lo leen en los catecismos que han estudiado en la escuela, y así lo escuchan en los cánticos litúrgicos, con que celebran la fiesta del 15 de Agosto. «Ni el sepulcro ni la muerte dominaron a la Madre de Dios, siempre despierta para interceder y que por su protección es nuestra esperanza». «Virgen después del parto y viva después de haber muerto». «Los Angeles, viendo la dormición de la Virgen, se asombraban: «¿Cómo la Virgen sube de la tierra a las alturas?» Los Apóstoles, viéndola elevarse hacia lo alto...» (Maitines de la «Dormición» de Nuestra Señora).

Esta misma creencia en la Asunción está íntimamente unida con la fiesta del Cinturón de la Santísima Virgen, que la Iglesia griega celebra el día 31 de Agosto. Según una tradición, el Apóstol Santo Tomás llegó tarde a Jerusalén para asistir a la muerte de la Santísima Virgen y cuando venía hacia la ciudad, en el camino vió a la celestial Señora que subía a los cielos, y Ella, para demostrarle que esta visión era una realidad y que no se trataba de una alucinación, se quitó el cinturón y lo dejó caer junto al apóstol. Precisamente en estos días llegan noticias de Palestina de haber sido encontrada esta reliquia en una iglesia de rito siriaco de Haman. Los griegos pretenden tenerla desde tiempo inmemorial en uno de los monasterios del monte Atos, en donde es objeto de gran veneración por parte de los peregrinos.

No es, por tanto, de extrañar que muchos cristianos orientales disidentes, poco enterados de Teología, al tener conocimiento por los periódicos de la definición dogmática proclama en Roma, hubieran preguntado asombrados si los católicos no

creían ya antes en la Asunción lo mismo que habían creído siempre los «ortodoxos». Veamos ya lo que han dicho los principales teólogos disidentes con motivo de la definición dogmática pronunciada por la Iglesia Católica por boca de su Jerarca supremo el Romano Pontífice. En la imposibilidad de examinar todas las revistas y escritos vamos a escoger la revista oficial de cada una de las principales Iglesias Autocéfalas y grandes Patriarcados de la Iglesia griega disidente.

El profesor Alivizatos, catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas y uno de los teólogos más ponderados de la Grecia actual, escribiendo en la revista «Iglesia», órgano oficial de la Iglesia nacional griega, se reserva prudentemente su opinión particular acerca de la realidad histórica de la Asunción corporal de la Santa Madre de Dios, y examinando los testimonios patrísticos y textos litúrgicos, que expresamente la afirman, concluye que éstos «no significan otra cosa que una directa y plena unión y comunión de la Madre de Dios con su Hijo. Lo que en los demás hombres y aun en los Santos es dudoso, es indiscutible y cierto desde el principio con respecto a la Madre de Dios, esto es, que desde su muerte corporal, por causa de su indiscutible y absoluta santidad y pureza, se encontró inmediatamente en la comunión de su Hijo, el cual es representado en la iconografía bizantina como recibiendo su alma personalmente y de un modo cierto y seguro, como no se podría afirmar o creer con respecto a los demás hombres» (Número de 15-XI-1950).

Mucho más explícito que el teólogo ateniense en manifestar su opinión, que en este caso es por completo afirmativa, es el autor anónimo de un artículo publicado en la revista «Panthenos», órgano oficial del Patriarcado griego de Alejandría, el 21 de diciembre de 1950, con el título: «El Dogma de la Asunción de la Madre de Dios». El autor, refiriéndose a la postura de los protestantes y anglicanos que, como el Obispo de Canterbury, hicieron públicas manifestaciones contra el dogma de la Asunción, dice: «Así como es normal que los protestantes se muestren contrarios a la proclamación de este dogma, ya que ellos rechazan la Tradición y no reconocen como fuente de fe cristiana nada más que la Sagrada Escritura, la cual nada dice de la Asunción de la Madre de Dios, así también es natural

que nosotros los ortoxosos desaprobemos esta actitud de los protestantes, ya que la doctrina de la Asunción proviene de la Tradición y es desde el principio la doctrina de la Iglesia. Nosotros creemos lo que nos han enseñado desde los tiempos más antiguos de la historia de la Iglesia los Padres y Doctores, cuya autoridad merece toda nuestra atención. Ahora bien, de hecho la Asunción de la Madre de Dios nos ha sido trasmitida como una tradición por estos Padres y Doctores desde los primeros siglos de la Iglesia».

La revista «Nueva Sión», órgano oficial del Patriarcado griego de Jerusalén, en su número 4 de 1950 dice que la Iglesia de Jerusalén no ha adoptado aún postura acerca de la definición dogmática pronunciada en Roma, pero en el mismo número se publica una traducción del inglés de un artículo publicado en el «Guardian» el 8 de Septiembre del mismo año, por el teólogo anglicano E. L. Mascall, perteneciente al grupo llamado Anglocatólico o Ritualista. Es de notar que la revista del Patriarcado griego de la Ciudad Santa publica este artículo sin añadir comentario alguno, lo que parece dar a entender que lo aprueba y hace suyo.

El autor comienza diciendo que la definición pronunciada en Roma por el Papa no interesa a la mayoría de los anglicanos (él se tiene por católico), pero como seguramente ha de provocar algunas reacciones en algunos de los círculos de éstos, reacciones debidas más al sentimiento que al juicio, él cree conveniente examinar la cuestión con imparcialidad. Después de hablar de las peticiones hechas al Papa por la Jerarquía católica para que procediera a la definición dogmática, afirma que él personalmente también cree en el hecho de la Asunción corporal de la Santísima Virgen, pues juzga que es la creencia unánime de todos los católicos y «si la Iglesia no se ha ocupado antes de esta cuestión y algunos Padres no la han admitido o no se han pronunciado respecto de ella, el asentimiento final unánime de la Iglesia, tanto Oriental como Occidental, es característico y hace difícil poner en duda la realidad del hecho. Al menos el que crea que el Espíritu Santo guía a la Iglesia, no puede, con la conciencia tranquila, rechazar una doctrina unánimemente admitida desde el siglo octavo. Aceptar la Asunción corporal de la Virgen es una cuestión de sentido común, rechazarla es una pretensión excesiva».

La revista «Orthodoxia», órgano oficial del Patriarcado griego ecuménico o de Constantinopla, en su número de Septiembre de 1950 afirmaba que la creencia en la Asunción de la Santísima Virgen es común entre los «ortodoxos». «Nosotros, los ortodoxos, festejamos la Dormición como la Asunción».

A juzgar, pues, por lo que dicen los órganos oficiales de los grandes Patriarcados de la Iglesia griega, la fe en la Asunción corporal de la Santísima Virgen a los cielos es general en las Iglesias disidentes orientales, de suerte que, en cuanto a la realidad del hecho histórico, están conformes con la doctrina definida por la Iglesia Católica.

Pero, como ya hemos dicho antes, no se crea que todos los teólogos griegos están conformes con esta opinión enseñada por los órganos oficiales de la más alta Jerarquía. Antes de la definición dogmática pronunciada en Roma es probable que ninguno se hubiera atrevido a rechazar esta doctrina, pero una vez pronunciada la definición en Roma, por reacción contra la Iglesia Católica, hay teólogos griegos disidentes que la rechazan categóricamente y que escriben que la Iglesia ortodoxa nunca ha profesado tal opinión. Es un hecho observado ya en otras ocasiones que los teólogos disidentes muestran tendencia general a sostener siempre la opinión contraria a aquella que la Iglesia Romana define como perteneciente al depósito de la fe. Así el Metropolita de Samos, Mons. Irineos, en un artículo que publica en la revista ya antes citada del Arzobispado de Atenas, «Iglesia», rechaza abiertamente el dogma de la Asunción corporal como contrario, según él, a la tradición de la Iglesia ortodoxa. Y más recientemente el teólogo señor Enislidis, en una vida de la Santísima Virgen, que ha publicado en Atenas en 1952, con el título «La Santísima Virgen en la Historia, en la Fe y en el Culto», niega también la realidad histórica de la Asunción corporal de Nuestra Señora. Por cierto que la revista teológica, ya también citada, «El Arca», al hacer la recensión bibliográfica de esta obra, después de hacer grandes elogios de ella, dice que no puede estar conforme con su autor en algunos puntos y señala entre éstos expresamente la negación del hecho de la Asunción, y concluye el recensor, que firma con las iniciales B. Ms.: «El autor toma sus opiniones personales como si fueran tesis de nuestra Tradición... no con-

viene que se deje llevar por el racionalismo y por un estéril espíritu de contradicción al catolicismo... en esto no seguimos a los Santos Padres, simplemente demostramos una imperdonable negligencia y nuestra corta talla».

Esto en cuanto a la doctrina definida, pero en cuanto al hecho de la definición todos los teólogos orientales disidentes están de acuerdo en censurarlo y rechazarlo como inoportuno y anticanónico o ilícito.

El ya antes citado teólogo griego, señor Alivizatos, en la revista de la Iglesia nacional griega, escribía el 21 de Diciembre de 1950: «Es manifiesto que nuestra Iglesia, que ha reconocido a la Virgen María como Madre de Dios, se ha abstenido en absoluto de toda manifestación o expresión dogmática relativa al dogma latino de la Inmaculada Concepción, como también a este otro de la Asunción corporal a los cielos. Estos dos atributos de esencia divina (theikes ypostáseos), si hubieran sido definidos, crearían, aunque no fuera más que mediatamente, una gran confusión en la rectitud de la idea que tiene nuestra Iglesia acerca de la absoluta unidad divina con relación a la Santa Trinidad».

Según esto, el señor Alivizatos encuentra íntimamente unida la Asunción de la Santísima Virgen con el misterio de la Santísima Trinidad, y juzga que su definición pondría en peligro de confusión la idea que profesa la Iglesia acerca de la unidad de Dios, cosa ésta que no ha visto ningún teólogo católico.

Encuentra además el teólogo griego otras razones para desaprobar el hecho de la definición dogmática pronunciada en Roma el día primero de Noviembre: es una definición ilícita por haber sido hecha por el Papa solo, que carece de derecho para hacerla, pues las definiciones dogmáticas únicamente pueden ser pronunciadas por los Concilios Ecuménicos...; es también incorrecta, porque la doctrina definida como verdaded de fe no está apoyada ni en la Sagrada Escritura ni en la Tradición.

La revista oficial del Patriarcado de Alejandría, «Panthenos», en su número de 1 de Noviembre de 1950 juzga que la Iglesia no debe de codificar sus dogmas, «pues los dogmas son la fe y no es posible encerrar la fe en proposiciones lógicas definidas». En el número de Diciembre del mismo año escribe: que la definición ha sido ilícita, porque los dogmas, a los cuales

conviene que la Iglesia preste una fe sin reservas, son, hablando con propiedad, solamente aquellos que tienen por objeto la Santa Trinidad y la Encarnación. Estos dogmas, en sus puntos principales, han sido incluídos en el símbolo de la fe Niceno-Constantinopolitano. Las decisiones de los Concilios Ecuménicos posteriores a estos dos primeros Concilios no imponen la fe, a no ser en tanto que estas decisiones estén relacionadas con los artículos del Símbolo, es decir, con la Trinidad o con la Encarnación. Ahora bien, la Asunción corporal de la Madre de Dios es ajena a estos misterios y, por lo tanto, no puede ser impuesta a los fieles.

Según esto la Asunción no puede ser definida como dogma de fe por no estar relacionada con el misterio de la Santísima Trinidad o con el de la Encarnación, que es precisamente lo contrario de lo que, como hemos visto, opina el teólogo ateniense Alivizatos. Por lo demás, tanto la revista del Patriarcado de Alejandría, como la del Arzobispado de Atenas, están de acuerdo en calificar el hecho de la definición dogmática de anticanónico e inoportuno por las razones indicadas por el teólogo ateniense, es decir, por haber sido realizado por el Papa solo sin la aprobación de un Concilio Ecuménico, al que exclusivamente, según ellos, compete el derecho de definir los dogmas de fe en la Iglesia: «Nosotros, los ortodoxos, no estamos obligados a reconocer como necesaria la proclamación hecha por el Papa (de un modo tan teatral) de la Asunción de la Madre de Dios. Un dogma únicamente podría ser definido por un Concilio Ecuménico, pero no la Asunción de la Madre de Dios, que no es más que una piadosa tradición sin relación alguna con la Trinidad o con la Encarnación».

Para «Nueva Sión», órgano del Patriarcado de Jerusalén, las consecuencias de esta definición dogmática son penosas por dos motivos: Primero, porque constituyen otra causa más de la separación entre las Iglesias cristianas, que viene a anular los esfuerzos que (se) están haciendo por la unión. Segundo, porque esta definición puede tener cómo consecuencia el que por reacción se aparten del amor y devoción a la Santísima Virgen María algunos protestantes que comenzaban a miraria con cierta simpatía.

Me parece que sería interesante para los lectores el conocer cómo han reaccionado estas mismas revistas disidentes ante las

protestas tan violentas de algunas sectas protestantes contra esta proclamación dogmática.

«Panthenos», en el número de Noviembre, juzga que «la Iglesia anglicana no debería de mezclarse en la cuestion y que su intervención ha sido intempestiva».

El ya tantas veces citado teólogo griego Alivizatos, en la revista de Atenas, «Iglesia», pregunta: «¿Hasta qué punto el nuevo dogma definido por el Papa constituye un nuevo obstáculo para los comienzos de un acuerdo entre las confesiones cristianas, tan felizmente inaugurados y que la misma Iglesia Romano-Católica no desprecia, como yo mismo he señalado en en mis artículos sobre la nueva postura del Vaticano? Los actuales intentos de acuerdo entre las confesiones cristianas no tienen como fin el llegar a un acuerdo acerca de las verdades que todos deben de creer como necesarias para la salvación, sino tan sólo ponerse en contacto los unos con los otros. Si, pues, en las opiniones dogmáticas de la Iglesia Romana se ha añadido ahora, según su teoría acerca de la Tradición, algún elemento nuevo, esto le atañe a ella única y exclusivamente y no puede ser objeto de juicio para las demás confesiones, pues entonces deberían de ser discutidos los demás artículos de fe para saber si son o no necesarios para la salvación y entraríamos así en el terreno de los acuerdos dogmáticos, al cual aún no hemos llegado»... «Este dogma es llamado nuevo porque ha sido proclamado ahora solemnemente por la Iglesia Romano-Católica, pero para esta Iglesia no es nuevo en modo alguno; hace ya muchísimo tiempo que era creído y predicado por ella. Sin duda que la proclamación de un nuevo dogma añade una diferencia más entre las diversas confesiones cristianas y se comprende que los que trabajan por remover estas diferencias muestren alguna inquietud, pero, como ya se ha dicho, no se trata ahora de esto, ya que la proclamación de este dogma no ha añadido nada nuevo sino que simplemente ha sido registrar solemnemente una diferencia que ya existía. Nadie puede pretender que esta proclamación haya sido hecha intencionadamente para crear un nuevo obstáculo a este acuerdo entre las iglesias, intento al cual, después de varios siglos de dudas, ha consentido recientemente la Iglesia Romano-Católica por su nueva postura actual. Este nuevo dogma, que forma parte del anti-

guo tesoro de las enseñanzas de la Iglesia Romana, nosotros, desde la parte de afuera, lo consideramos como un punto duduso, *dubia,* respecto del cual conviene la *libertas,* a fin de que podamos avanzar sin embages en el esfuerzo iniciado y no nos detengamos en los comienzos, esfuerzo que requiere, ante todo, el *in omnibus charitas*».

La revista del Patriarcado griego disidente de Alejandría, «Panthenos», en su número del 21 de Noviembre de 1951, escribía: «Por los artículos de los teólogos ortodoxos especialistas en esta cuestión se deja ver que la Iglesia ortodoxa admite la Tradición de la Asunción corporal de la Madre de Dios, pero que no la considera como un dogma revelado. Es un hecho que esta Tradición se remonta a los siglos quinto y sexto. ¿Están, pues, obligados los fieles a creer en la Asunción en cuerpo y alma de la Madre de Dios a los cielos? Parece que el no admitirla no constituye una herejía, un acto contrario a la «ortodoxia». Es evidente que poco más o menos todos quieren que la fe en la Asunción no se extinga ni que sea discutida, que no sea rechazada, pero que tampoco sea definida. El hecho es que la ortodoxia no considera la Asunción como una verdad revelada, como un dogma. Es tan sólo una piadosa creencia».

En suma: La definición dogmática de la Asunción corporal de la Santísima Virgen María a los cielos pronunciada por el Romano Pontífice produjo en los teólogos de la Iglesia griega disidente una reacción contraria a esta doctrina, reacción que va desde la simple negación de los fundamentos teológicos para que pueda ser objeto de una definición dogmática, aunque sea admitida su verdad histórica, hasta la misma negación de ésta y la afirmación de que tal doctrina nunca ha sido profesada ni creída por la Iglesia griega.

Como una consecuencia lógica de que los teólogos de esta Iglesia disidente nieguen la jurisdicción universal y el magisterio infalible del Romano Pontífice, todos ellos están de acuerdo en calificar de anticanónico e inoportuno el hecho de la definición.

La masa popular ha permanecido ajena a esta opinión de los teólogos y sigue fiel a la tradición que considera la Asunción como una verdad enseñada por los Apóstoles y perteneciente al depósito de la fe revelada.

Terminamos este trabajo señalando que esta convicción popular, tan fuerte y tan arraigada en el pueblo sencillo, ha sido causa de que algunos teólogos, dándose cuenta del escándalo que producían sus opiniones contrarias a esta creencia, se hubieran moderado, posteriormente, en sus expresiones contrarias a la doctrina que propugna la Asunción corporal de la Santísima Virgen.

FRANCISCO AGUIRRE
Canónigo Lectoral de Oviedo

NOTAS CRITICAS

S. Thomae Aquinatis: *Opuscula theologica*. Vol. I. *De re dogmatica et morali*. Cura et studio P. Raymundi Verardo, O. P. 8.°, de XVIII-531 pp. Turín, Marietti, 1954.

La benemérita Casa Marietti sigue ofreciéndonos en ediciones cómodas y elegantísimas las obras completas de Santo Tomás. Acaba de aparecer el tomo primero de sus opúsculos teológicos, que versan sobre dogma y moral. El segundo, que no tardará en ver la luz pública, comprenderá los opúsculos que tratan de espiritualidad.

La edición ha sido preparada por el P. Raimundo Verardo, O. P., profesor de Teología en el Estudio General de Turín. Su labor ha sido grande y meritoria, porque ha puesto a contribución todas las conquistas hasta ahora realizadas acerca de los 19 opúsculos que contiene este primer volumen, como son su autenticidad, su cronología, sus motivos u ocasiones y sus destinatarios, y sus principales manuscritos y ediciones.

En sus preciosas introducciones ha sabido condensar y exponer con pluma ágil y ponderado criterio, todo lo bueno y fundado que han dicho los críticos sobre el asunto.

Además, ha reproducido con la debida autorización las ediciones críticas *De forma absolutionis* y *De emptione et venditione*, hechas respectivamente por el P. Castagnoli y O'Rahilly. Reproduce igualmente las dos redacciones de la *Responsio ad Lectorem Venetum de articulis XXXVI*, según la edición de J. Destrez. Respecto de los restantes se ha limitado a dar un texto correcto, tomando como base la edición de Parma, salvo en el opúsculo *Contra errores graecorum*, para el que utiliza la edición de Uccelli, lo mismo que en la edición de la obrita *De*

fide Trinitatis examinada por el Santo Doctor en dicho escrito. Pero el P. Verardo ha mejorado el texto notablemente, identificando además 194 citas.

Trabajo ímprobo, que ha extendido a todos los demás opúsculos, logrando verificarlas en su casi totalidad. Los lectores le quedarán sumamente agradecidos.

Con objeto de facilitar los índices y las referencias, ha adoptado una numeración marginal única y seguida de los 19 opúsculos, como se ha hecho ya en las ediciones de otras obras del Angélico. Cuatro índices completísimos terminan el volumen: bíblico, de obras y de autores, y alfabético, además del general de opúsculos y capítulos, que ocupan nada menos que desde la página 475 hasta la 531, ambas inclusive.

En espera de la edición crítica y definitiva, la presente es la más completa y correcta que se ha hecho hasta ahora. Inútil detenerse en anotar pequeños lunares que no afectan en nada el valor sustancial de la obra realizada; por ejemplo, el error gramatical de la pág. 190, n.° 7: utraque epistola, *quas* Aquinas ad Lectorem Venetum misit. De retener el plural *quas*, debiera haberse escrito antes *ambae* epistolae, no utraque epistola.

FR. S. RAMIREZ, O. P.

G. F. ROSSI, C. M.—*Il Codice latino* 14546 *della Biblioteca Nazionale di Parigi con gli Opuscoli di San Tommaso*. 8.°, 127 pp. Piacenza, Collegio Alberoni, 1952. Precio: 700 liras.

Este célebre Códice contiene actualmente la colección de treinta y dos Opúsculos de Santo Tomás, entre ellos el llamado *Concordantia dictorum quorumdam S. Thomae*, que un corrector intituló antes de su canonización *Retractationes fratris Thomae*.

El P. Rossi lo ha estudiado a conciencia en todos sus aspectos, llegando a conclusiones importantes acerca de su antigüedad, de sus vicisitudes y de la utilidad que puede sacarse de él con vistas a una edición crítica de estas *parva opera* del Aquinatense, como las llama el Códice.

Dicho Códice, que en un principio contenía dos opúsculos más—34 en total—fué escrito en y para la famosa Abadía de S. Víctor de París, sobre los *exemplaria* oficiales prestados por los libreros, a fines del siglo XIII o principios del XIV, y quizá también pocos años después de la muerte de su santo autor, hacia 1280.

Su examen minucioso ha permitido al P. Rossi no sólo completar los estudios de veinte críticos que le precedieron, desde Uccelli (1869) hasta Pauson (1950), sino también corregirlos en numerosos puntos. Un cuadro sinóptico ofrece a la vista con todo detalle lo que corresponde a cada uno de los tres copistas que intervinieron, señalando el orden de los opúsculos, los folios del Códice y las líneas de cada columna, con sus notas o correcciones eventuales.

Trabajo de una paciencia verdaderamente benedictina y justamente elogiado por el P. Suermondt, O. P., en el prólogo que para él ha escrito. Los futuros editores de estos opúsculos deberán tenerlo muy presente.

D.

1. Peter Aureoli: *Scriptum super Primum Sententiarum*, edited by Eligius M. Buytaert, O. F. M.—I. *Prologue. Distinction* I. 8.°, XXVIII-460 pp. New York, The Franciscan Institut St. Bonaventure, 1953.

2. St. John Damascene: *Dialectica. Version of Robert Grosseteste*. Edited by Owen A. Colligan, O. F. M. — 8.°, VIII-63 pp. New York. The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1953.

1. Entre la serie de textos medievales que ha comenzado a editar el Instituto Franciscano de Publicaciones de S. Buenaventura, de Nueva York, ha tenido su director, P. Buytaert, la feliz idea de incluir el Comentario de Pedro Auréolo sobre las Sentencias de Pedro Lombardo, y de preparar él mismo personalmente la edición. Porque Auréolo es uno de los principales autores de la Escuela Franciscana, quizá el mayor después de Escoto.

En una docta y enjundiosa Introducción nos da el editor una síntesis de su vida y de su producción literaria, particularmente de su Comentario a las Sentencias de Lombardo, en su doble redacción, señalando las incidencias a ella pertinentes y los Códices que la contienen.

El mejor de todos es el Borghese 329 de la Biblioteca Vaticana, tomándolo por eso mismo como base de su edición, aunque coleccionándolo y completándolo cuando es preciso con otros cuatro Códices: el 133 de la Biblioteca Antoniana de Padua, el B. 1.118 de la Biblioteca Nacional de Florencia, el latino 15.363 de la Biblioteca Nacional de París, y el latino 940 de la Biblioteca Vaticana.

Este primer tomo, que ahora presentamos a nuestros lectores, contiene el índice completo de capítulos y cuestiones del Comentario sobre todo el primer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, y el texto del mismo sobre el Prólogo y la Distinción Primera.

Obra imponente y monumental, porque sólo el Comentario sobre el primer libro comprenderá nada menos que siete u ocho volúmenes como el que tenemos a la vista. La paginación será en todos ellos continua y seguida, para facilitar las referencias.

Edición sumamente correcta y bien presentada, de tipos y formato muy agradables. La impresión ha sido hecha en Alemania, por la Casa F. Schoeningh de Paderborn, en donde también se halla de venta. Por su técnica y su escrupulosidad, el Instituto Americano de S. Buenaventura es digno émulo del célebre Colegio editorial homónimo de Quaracchi.

2. De verdadero regalo puede calificarse la bella edición, por el P. Colligan, O. F. M., de la traducción latina de la Dialéctica de S. Juan Damasceno llevada a cabo por el famoso helenista Roberto Cabezudo (Grosseteste) entre 1235-1242.

Le han servido de base tres Códices de Oxford: el 134 de la Bodleiana, el 192 del Magdalen College y el 145 del Merton College. Las variantes y el aparato crítico están puestos al final.

Esta Dialéctica tuvo gran influencia en la escolástica de los siglos XIII y XIV, como S. Alberto Magno, Santo Tomás, Ockham y otros. La presente edición está llamada a prestar grandes servicios en los ejercicios de Seminario de las Facultades de Filosofía. S. R.

Sententiae PETRI PICTAVIENSIS. Edición crítica, por PH. S. MOORE, JOS. N. GARVIN Y M. DULONG. 8.°, de XLVI-202 páginas. Notre Dame, Indiana. Publications in Mediaeval Studies the University of Notre Dame, XI. 1950. Precio, enc.: 4,50 dól.

Los doctísimos editores de las Sentencias de Pedro de Poitiers, que en 1943 habían publicado el primer libro (cf. La Ciencia Tomista, 76 [1949] p. 516), prosiguen incansablemente su tarea, dándonos en 1950 el libro segundo, ayudados por Jos. N. Garvin.

En una larga introducción hacen un análisis detallado de este segundo libro y señalan las fuentes en que se ha inspirado su autor, completando además las noticias relativas a sus otras obras, particularmente al primer libro de las Sentencias. Así recogen los editores todo lo bueno e interesante que se ha investigado en los últimos años, poniéndose completamente al día.

La edición está basada en cuatro Manuscritos: Ripoll 76, del Archivo de la Corona de Aragón; Amplon. Quart. 117, de la Biblioteca de Estado de Erfurt; Royal 10 A XIV, del British Museum, y 1.371 de la Biblioteca Municipal de Troyes. Pero se toma como base fundamental el de la Biblioteca de Erfurt, que ofrece mejor texto y con mayores garantías.

Edición magnífica en la que, según costumbre, en esta clase de trabajos, se ponen al pie de la página las variantes, las fuentes, la comprobación de citas y cuanto puede servir a comprender mejor el texto. Además del índice de materias que va al principio (p. XLV), se añaden otros dos muy completos: uno de Autoridades por *initia* (p. 189-194), y otro de nombres y de cosas (p. 195-202).

Inútil subrayar la importancia de esta obra así presentada para el estudio de la Teología. La historia de las doctrinas queda sumamente facilitada con ediciones tan cómodas y esmeradas. Esperamos con ansia la aparición de los tres libros restantes.

R. DE D.

AVERROIS CORDUBENSIS: *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*. Recensuit F. STUART CRAWFORD, in Universitate Bostonensi Professor adiuvans. 4.°, de XXIV-592 pp. The Mediaeval Academy of America. Cambridge, Massachusetts, 1953.

Además de un Compendio, había escrito Averroes un Comentario Magno y otro Medio sobre la Lógica y sobre la Metafísica de Aristóteles. Lo mismo hizo sobre los libros de Anima, del Estagirita. Del Compendio no se llevó a cabo versión latina alguna; en cambio circularon entre los latinos, desde buena hora, las traducciones del Comentario Medio y del Magno. La de este último fué hecha por Miguel de Escocia, según refiere el Códice latino 14385 de la Biblioteca Nacional de París, que data de 1243.

La benemérita Academia Medieval Americana que, como es sabido, ha emprendido la gran tarea de editar críticamente las traducciones latinas de los comentarios de Averroes sobre Aristóteles (cf. *La Ciencia Tomista*, 79 [1952] p. 144-145), nos da ahora la de su Gran Comentario, habiéndose encargado de realizarla F. Stuart Grawford, profesor auxiliar de la Universidad de Boston.

Trabajo verdaderamente ímprobo, si se tiene en cuenta que se han utilizado los 57 Manuscritos que contienen dicha traducción, además de trece ediciones de los siglos XV y XVI. Sin embargo, cuatro de estos Códices hubieron de ser desechados por imperfectos e incorrectos. Por otra parte, la colación de los restantes Manuscritos hecha por F. H. Fobes sobre los dieciséis primeros capítulos del primer libro, puso de manifiesto que no conducía a resultado alguno positivo para determinar sus diversas familias.

Hubo, pues, que hacer una selección de los mejores, que fueron cinco, a saber: el Cod. Ottob. lat. 2215 (A), el Cod. París. Bibl. Nat. lat. 16156 (C), el Cod. París. Bibl. Nat. lat. 16161 (G), el Cod. Matritensis Bibl. Palat. VII. G. 2 (2 C. 2.) 150 (D)—todos ellos del siglo XIII—, y sobre todo el Cod. París. Bibl. Nat. lat. 15453 (B), que data de 1243 ,y es el mejor de todos.

Este último, por consiguiente, se ha tomado como base de la edición. Pero la colección completa de los cinco ha revelado

que los Códices A y C pertenecen a una familia, y los B, D y G a otra, con la particularidad de que D y G se derivan de una fuente común distinta de la fuente propia de B. Como auxiliar para algunas lecciones difíciles, se ha empleado también la edición Juntina de 1550.

El resultado de todo este ingente aparato crítico animado por un trabajo abrumador, ha sido magnífico. Una edición crítica modelo, de una presentación tipográfica impecable. Al margen exterior se anotan los lugares de Aristóteles según la edición Bekker; y, para comodidad de los investigadores, se conservan las líneas de la edición Juntina, pero no se numeran éstas por páginas sino por capítulos.

Terminan el volumen tres preciosos índices completísimos: uno greco-latino de las palabras de Aristóteles con sus correspondientes de la versión latina, debido a F. H. Fobes y ajustado por el editor; otro latino-griego sobre el índice anterior, por el que se puede al instante ver la palabra griega de Aristóteles que corresponde a la latina usada en la traducción; y otro de nombres e ideas de Averroes mismo en su Comentario. Indices todos ellos ordenados a facilitar el trabajo de los filósofos más bien que de los filólogos, habiéndose puesto especial esmero en registrar los términos técnicos de la Filosofía.

No se ha puesto el índice latino-arábigo-hebraico como en la edición de los Compendios de los Parva Naturalia (cf. *La Ciencia Tomista,* loc. cit., p. 144), porque contrariamente a lo que pensaba Steinsschneider, no se hizo versión hebrea directa del texto árabe como en aquéllos, sino muy tardía del latín.

Mil plácemes merecen los doctísimos señores que han colaborado en obra tan acabada. Los medievalistas les quedarán sumamente agradecidos. Precisamente esta obra es una de las principales de Averroes, quizá la más importante. La Academia Americana Medieval puede estar orgullosa de trabajos de tan alta calidad.

S.

BIBLIOGRAFIA [1]

M. Premm: *Ein Lehrbuch der Dogmatik*. Dos vols. de XVI-588 y XII-570 páginas. Herder. Viena.

El tomo primero de este manual dogmático contiene los tratados de Dios Uno y Trino y de la creación; el segundo expone la doctrina sobre la encarnación y redención, sobre la Santísima Virgen y sobre la Iglesia, en cuanto cuerpo místico de Cristo. Al fin de cada volumen se añade un apéndice, que recoge brevemente la doctrina de la iglesia ortodoxa acerca de cada uno de los principales temas tratados.

El manual es ordenado y claro en la exposición y seguro en la doctrina, condiciones muy de apreciar en obras de este género. La orientación doctrinal de la obra apenas puede decirse que pertenezca a un sistema determinado; la finalidad principal del autor es exponer los puntos centrales de la teología, en los que no pueden abundar las discrepancias. Sin embargo, el tomo primero está más cerca del molinismo que del tomismo; así el autor se permite decir que la doctrina tomista sobre la reprobación lleva al calvinismo (p. 204); con los molinistas coincide también en admitir la predestinación post praevisa merita (p. 208 ss.). Un poco nos ha hecho sonreir ver que «el tomista Van Noort» es alegado como autoridad para enjuiciar el pensamiento de Santo Tomás sobre la premoción física y la reprobación negativa (pp. 207-208).

El tomo segundo se acerca más a Santo Tomás en puntos de controversia, como el motivo de la encarnación (p. 182 ss.) y la única filiación de Jesucristo (p. 81 ss.). El tema del cuerpo místico es expuesto con mayor amplitud que la corriente en obras de este género.

Creemos que este manual puede prestar buenos servicios para el estudio y enseñanza de la teología. No le faltan, a veces, aplicaciones de orden práctico y afectivo.

Fr. A. Bandera, O. P.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos*.

L. Lercher, S. I.: *Institutiones theologiae dogmaticae*. Vol. IV: *De mysterio Christi in sua plenitudine perenni*. Dos tomos de 391 y 567 págs. F. Rauch, Innsbruck.

Estos dos tomos contienen la materia, que ordinariamente se expone en los manuales con el título *De sacramentis et novissimis*. La preparación de la edición, que es ya la tercera de la obra, ha estado a cargo de los profesores de la Facultad Teológica S. I., de Innsbruck.

La obra del P. Lercher, ya conocida, es clara y en general bien ordenada. La Eucaristía es considerada primero como sacrificio y luego como sacramento; este orden, a nuestro juicio, es el más lógico, porque efectivamente la Eucaristía es antes sacrificio que sacramento. De ordinario —y así lo hace Santo Tomás también— se expone primero la doctrina del sacramento, tal vez por estudiar primero el aspecto común a la Eucaristía y a los demás sacramentos.

Los tratados expuestos con más amplitud son los *de Paenitentia* y *de Matrimonio*. En el primero se estudian con más esmero de lo acostumbrado en manuales ciertas dificultades, como la absolución de los llamados pecados irremisibles, la reconciliación de los lapsos, la penitencia administrada por seglares.

Si se nos permite poner algún reparo, sería la falta de decisión en tomar una actitud definida, cuando se trata de problemas discutidos; a veces ciertamente no puede darse una solución, pero de ordinario no es recomendable una posición indiferente ante los problemas.

Fr. A. Bandera, O. P.

P. Lumbreras, O. P.: *De Prudentia* (Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae, IX, II-II, 57-56). 8.°, XII-120 pp. Madrid, Studium de Cultura, 1952.

Continúa el docto profesor del «Angelicum» de Roma sus Comentarios a la Segunda Parte de la Suma Teológica de Santo Tomás, tocando ahora su turno al tratado de la Prudencia. En él brillan las mismas cualidades de los volúmenes anteriores: sobriedad de lenguaje y de pensamiento, solidez de ideas y elegancia de dicción.

La doctrina de Santo Tomás queda recogida con precisión y claridad. Nada de estudios críticos ni históricos sobre el pensamiento del Santo Doctor y las fuentes de su doctrina. Tampoco se ahonda propiamente en sus enseñanzas, ni se las completa con nuevas aportaciones. Para los que gusten de la doctrina tomista escueta y no dispongan de tiempo para lecturas prolongadas, será un libro ideal.

A imitación del P. Merkelbach, reduce el P. Lumbreras el tratado de la Conciencia y de los Sistemas Morales al de la Prudencia. Por eso habla de ello en una especie de Apéndice, que es la segunda parte de su libro. El autor aboga por el equiprobabilismo, siguiendo a Lárraga, que fué uno de los precursores de S. Alfonso de Liguori.

N.

L'Epistola agli Ebrei, por Teodorico da Castel S. Pietro, O. F. M. Cap. *La Sacra Bibbia*. Marietti, 1952, 236 págs.

El comentario italiano a la Escritura «Sacra Bibbia», que se publica bajo la dirección de Monseñor Garofalo, se ha enriquecido con un nuevo volumen. Es el comentario a la Epístola a los Hebreos. La obra consta de dos partes: introducción y comentario, con el texto griego, latino y versión italiana.

En la introducción se tratan las cuestiones de índole, disposición, género literario, el redactor de Hebreos, destinatarios, fecha de composición, lengua original de Hebreos, integridad, canonicidad, el texto, su uso litúrgico, teología de la epístola a los Hebreos y bibliografía. Acaso extrañe el que se abarque todo esto en 34 páginas; sin embargo, es una exposición densa, exacta y claramente expuesta.

El comentario se hace por versículos y se caracteriza por la claridad, por la abundante y selecta bibliografía, junto con una actitud sana para valorar los textos y los problemas. Consideramos este comentario como uno de los buenos volúmenes de esta colección italiana y de verdadero provecho para estudiosos y profesores.

H.

J. Pirot: *Paraboles et Allegories évangéliques*.—En 8.º, VIII-508 págs. Lethielleux, 1949.

El abate Pirot publica este estudio sobre las Parábolas y Alegorías evangélicas, que toma en un amplio sentido, y que es un estudio muy superior al que sobre el mismo tema publicaba en 1943. El propósito es dirigirse al gran público, en orden a facilitarle las lecciones que se desprenden de las parábolas y alegorías del Evangelio. De aquí que no sea una obra técnica, ni de discusiones, sino que vaya a lo seguro, exponiendo la doctrina en forma clara, y totalmente asequible y amena. Pero aunque no sea una obra técnica, es una obra absolutamente científica. Cada parábola se la encuadra en su contexto, se la valora su género literario preciso, haciéndose los análisis necesarios sean filológicos, sean también críticos, precisos, en orden a lograr de un modo científico la doctrina teológica encerrada en ellas. Como obra de alta divulgación, está muy bien lograda, y el provecho para esta clase de personas es seguro. Y no ha sido otro el propósito de su conocido y docto autor.

L. H.

R. Balducelli, O. S. F. S.: *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*. 8.º, XXXII-244 pp. Washington, The Catholic University of America Press, 1951. Precio: 3 dollars.

Hermosa disertación doctoral de Teología, comenzada en el Instituto Bíblico de Roma y terminada en la Universidad Católica de Washington.

Este recorrido de las principales exposiciones patrísticas y medievales acerca de la caridad en el capítulo XIII de la Primera Epístola a los Corintos, es sumamente instructivo. Los Padres griegos y orientales entienden de la caridad fraterna las palabras del Apóstol; los latinos las interpretan además como caridad de Dios, aunque con matices diferentes en el Ambrosiastro, en Pelagio y en S. Agustín. El primero subraya su valor meritorio de vida eterna, el segundo depende de San Juan Crisóstomo y tiene al mismo tiempo afinidades con el primero, el tercero se fija principalmente en su objeto primario que es Dios en sí mismo y como fuente de santidad de los que le aman.

En la edad media predominan alternativamente las influencias del Ambrosiastro y de Pelagio, y, sobre todo, la de San Agustín. La exégesis medieval evoluciona de literaria en doctrinal y teológica, culminando en Santo Tomás.

El autor ha seguido paso a paso esas diversas interpretaciones, anotando sus interferencias. En un Apéndice publica algunos textos inéditos de Lanfranco y de su escuela, de Anselmo de Laon y de la suya, de Esteban Langton y de Guerrico de San Quintín. Cuatro índices: onomástico, doctrinal, exegético y de manuscritos, facilitan grandemente su manejo.

Disertación muy erudita y bien trabajada. Pero hay que tener en cuenta que tanto San Agustín como los teólogos medievales hacían una exégesis *integral* de la caridad en todo el Nuevo Testamento, aunque fuese a propósito de un texto dado, como éste de la Primera Epístola a los Corintos.

D.

J. Rohof, S. C. J.: *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème* (Studia Friburgensia, nouvelle serie 5) 8.°, XVI-130 pp. Fribourg (Suisse). Editions St. Paul, 1952.

Este trabajo, que fué presentado como tesis doctoral en la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza), es un estudio exclusivamente histórico.

El término, *gratia unionis*, aparece en el siglo XII, y el primero en emplearlo, según lo hasta ahora averiguado, fué Pedro Lombardo. Para los grandes teólogos del siglo XIII, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno y particularmente Santo Tomás, esta gracia es sustancialmente santificadora de la Humanidad de Cristo.

Pero fué en el siglo XVI y siguientes, cuando el problema de la santificación substancial de Cristo, en virtud de esa gracia, se trató y discutió ex profeso. Francisco de Toledo lo formuló y planteó el primero. Suárez lo orientó por vías de la verdadera solución. Los teólogos posteriores lo han ido perfilando y completando. Así, Vicente de Astorga y Nazario aportaron nuevas precisiones, los Salmanticenses completaron su explicación, y entre los modernos se ha distinguido Scheeben.

Estudio muy erudito y bien conducido. Claro está que la investigación pudiera haberse extendido a muchos otros teólogos de todo ese recorrido, pero es justo reconocer que se han pasado en revista los principales. No sé

por qué Vincentius Asturicensis se traduce por Vincent d'Asturie, cuando en realidad era de Astorga. Una cosa es Astorga y otra Asturias. Con muy buen acuerdo se aducen en nota los textos latinos principales en que se apoya la exposición.

D.

Praktische Pastoralpsychologie, por el P. Dom. Willibald Demal, O. S. B. 2.ª edición aumentada. XII-408 pág. Editorial Herder, Viena, 1953.

Esta segunda edición de la «Praktische Pastoralpsychologie» sale a la luz muy aumentada y en algunos capítulos con una nueva elaboración.

El autor con esta obra se propone ofrecer una ayuda a los confesores y, en general, a todos los que tienen a su cargo almas o que deben trabajar en la salvación de las almas. El autor muestra un conocimiento profundo y familiaridad con los modernos avances de estas ciencias auxiliares de la psicología y de sumo interés para las cuestiones morales y de dirección espiritual. La obra está dividida en tres partes. Estudia en primer lugar las etapas fundamentales de la vida espiritual (purgativa, iluminativa, unitiva) desde el punto de vista de su obra, de la psicología aplicada, dando normas a los confesores sobre el modo de tratar a los distintos pecadores: reincidentes, consuetudinarios, pecados por malicia, por debilidad, etc. En la segunda parte, y la más larga, estudia con amplitud la psicología de los tipos, atendiendo a la diferenciación del sexo, de la edad, complexión natural, de los distintos caracteres, profesiones, circunstancias de vida, etc. La tercera parte está dedicada al estudio de las enfermedades anímicas.

No es un tratado de psicología, más o menos práctica, sino la aplicación de la psicología a las cuestiones y problemas morales que presenta la confesión y la práctica de la dirección de las almas. El autor no pretende trastocar la realidad de las cosas dando excesiva importancia a estos conocimientos de los distintos temperamentos y de la psicología humana en esta misión de orden sobrenatural, en que la gracia tiene el papel primordial. Expresamente recalca que estos trabajos no pueden tener más que una importancia relativa; son ayudas muy apreciables, pero simples ayudas. Por otra parte el mismo autor hace notar que no se pueden dar normas generales de aplicación uniforme a todos los casos que se presenten, porque no existe esa uniformidad en los hombres, pues no existe un tipo «puro» de temperamento, sino que siempre se dan mezcla de varios.

El autor muestra un criterio seguro y firme en todas las cuestiones que trata en el libro; sabe distinguir bien lo verdadero de lo falso y lo justo de lo exagerado en estas ciencias modernas que tratan del estudio del alma humana. Es, sin duda alguna, un precioso auxiliar para todo confesor y director espiritual que quiera orientar eficazmente a las almas a él encomendadas. Un cierto conocimiento, más o menos profundo, de estas cuestiones es absolutamente necesario, pues la Teología Pastoral es esencialmente práctica y, por lo mismo, ha de tener en cuenta todas las circunstancias de la acción humana. El autor hace resaltar una falta de lógica

muy frecuente. Es evidente que teóricamente todos estamos convencidos de la enorme influencia y dependencia que existe entre la constitución del cuerpo y las facultades del alma, entre lo corporal y lo anímico, y, por lo mismo, que las reglas generales no tienen siempre aplicación a los casos concretos. Además la moralidad de las acciones humanas no depende solamente de la bondad o malicia del objeto, sino también de otros elementos subjetivos. De ahí la necesidad de conocer a fondo las inclinaciones propias de cada temperamento, de cada uno de los dirigidos, para poder orientarles convenientemente. Por otra parte la gracia supone la naturaleza y la santidad de cada uno debe corresponder al modo de ser del individuo.

Por eso tiene razón el autor al quejarse de que estos estudios tengan tan poca importancia en los programas de estudios eclesiásticos y en la formación de los teólogos y de los futuros directores de almas y formadores de conciencias.

Sin embargo no se puede esperar que por el estudio o la lectura de este libro o de otro semejante tengamos ya solucionados todos los problemas y cuestiones que se pueden presentar en la práctica de la confesión y de la dirección espiritual, porque estos conocimientos no nos dan tampoco reglas que tengan aplicación y validez universal.

Por todo lo cual no podemos más de dar nuestros plácemes al autor que con tanta claridad y maestría ha sabido ofrecer un compendio de Psicología Pastoral Práctica con un criterio sano y abierto a los nuevos avances de la experiencia científica y de dirección espiritual. La impresión y encuadernación del libro no dejan nada que desear. Son sencillamente admirables, como acostumbra a presentar sus libros la editorial Herder.

Fr. J. M.

S. M.ª Ramírez, O. P.: *Doctrina política de Santo Tomás*. Pgs. 84. Instituto Social León XIII, Madrid.

En este opúsculo el P. Ramírez nos ofrece el contenido de unas lecciones dadas en el Instituto Social León XIII, de Madrid. Por razón del público, al que las lecciones fueron dirigidas, el P. Ramírez se abstuvo de hacer un estudio completo del pensamiento de Santo Tomás sobre esta materia; su finalidad fué más bien «limitarse a vulgarizar con exactitud y claridad el contenido esencial» de la doctrina del Santo (p. 7).

Sin embargo, el opúsculo contiene exposiciones de sumo interés, no sólo para conocer el pensamiento de Santo Tomás, sino también para resolver ciertas cuestiones, modernamente muy debatidas, como la de las relaciones entre persona y sociedad. Bajo este aspecto, lo más interesante es seguramente el capítulo segundo, dedicado al estudio del bien común (pp. 25-38), en que se superan con mucho tanto las posiciones de Maritain como las de sus adversarios.

Fr. A. Bandera, O. P.

Sacrae Theologiae Summa. I Theologia fundamentalis. Autoribus P. Michaele Nicolau S. S. y P. Joachim Salaverry, S. J. Segunda edición. B. A. C., 1151 págs. Precio 90 pts.

Desde las páginas de *La Ciencia Tomista* se hizo ya una amplia recensión de esta obra en su edición primera. Amplificada en algunos puntos, remitimos para la orientación general a la citada reseña. Contiene los tratados de «Revelatione christiana», «De Ecclesia Christi» y «De Sacra Scriptura». Ampliamente documentada, no es de igual valor en los diversos tratados. Felicitamos a los autores por esta reedición, lo mismo que a la B. A. C.

L.

Etienne Gilson: *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* IX-294 páginas. Louvain, E. Nauwelaerts, 1952. Precio: 110 Fr. b.

Libro bellamente impreso y redactado sobre un tema de interés siempre actual, como es el de la Ciudad de Dios, en contraposición con la Ciudad del Mundo o de Babilonia.

Un capítulo preliminar expone a grandes rasgos los orígenes del problema en el imperio de Alejandro y en el Romano de una parte, y en las doctrinas del Antiguo y del Nuevo Testamento de otra. El pensamiento de una sociedad verdaderamente universal de todos los hombres y de todos los pueblos, es propio del cristianismo.

La destrucción del imperio romano por la invasión de los bárbaros puso sobre el tapete, de la manera más aguda, el problema del valor social y político de la Iglesia y del Imperio. San Agustín se dió perfecta cuenta de él, y le dió una respuesta genial en su famosa obra *De Civitate Dei.*

Pero esta idea de la Ciudad de Dios ha sufrido a través de los siglos muchísimas transformaciones y revestido las más diversas facetas, que el autor recoge y sintetiza en sus principales momentos, como son la República cristiana, de Rogerio Bacón; el Imperio universal, del Dante; la Paz de la fe, de Nicolás de Cusa; la Ciudad del Sol, de Campanella; el Nacimiento de Europa, del Abad de Saint-Pierre; la Ciudad de la Filosofía, de Leibniz, y la Ciudad de los Sabios, de Augusto Comte.

Ideales generosos, no exentos muchas veces de utopías, pero que no pueden traducirse en hechos duraderos y tangibles sino anclados en la misma naturaleza del hombre tal como lo concibe y enseña la Iglesia. Precisamente en este sentido entendieron esa sociedad universal los teólogos españoles que se llamaron Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, el primero sobre todo, y no deja de extrañar que el Sr. Gilson los haya preterido totalmente.

Obra, en suma, muy útil y sugestiva, aunque no se compartan todas sus ideas y apreciaciones.

D.

Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie. Cuaderno 13/14: P. WYSER: *Thomas von Aquin.* Cuaderno 15/16: *Der Thomismus.* Precio de cada uno, 5,80 francos suizos. A. Francke Ag. Verlag. Berna, 1950-1951.

Presentamos a nuestros lectores dos cuadernos pertenecientes a la excelente colección bibliográfica publicada bajo la dirección del P. I. M. Bochenski. Uno de los medios más importantes para el estudio de la Filosofía es disponer de una buena orientación sobre los trabajos publicados acerca de sus variadísimos temas. La extraordinaria abundancia de publicaciones, sobre todo de carácter histórico, hacen sumamente difícil poder mantenerse al día, aún en campos muy limitados de una especialidad. Por esto son de primera necesidad las guías bibliográficas, que ya abundan por fortuna, y que prestan ese gran servicio a los estudiosos. Una de las mejores, por la categoría de las firmas, por su cuidado escrupuloso en la selección, por su rigor sistemático, por su información exacta y por otras magníficas cualidades, es la presente. En los dos fascículos del P. Wyser se contiene todo cuanto puede desearse acerca del tomismo y de la escuela tomista, en el aspecto que interesa a la Filosofía. No es solamente un acopio de obras y de estudios, sino una orientación utilísima para el lector, que fácilmente puede informarse de los trabajos más importantes sobre el punto concreto que necesite. Por esto lo recomendamos a nuestros lectores, seguros de que no se verán defraudados.

S. P.

E. BETTONI: *Il problema della conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana.* 8.°, de VIII-412 pp. Padova, CEDAM, 1950.

Con este volumen se inaugura felizmente una nueva colección de Historia de la Filosofía Medieval dirigida por el profesor Carmelo Ottaviano. El tema desarrollado es del mayor interés, y su autor, el P. Efrén Bettoni, O. F. M., ventajosamente conocido por otras obras sobre Escoto.

El problema de la cognoscibilidad de Dios es verdaderamente céntrico en toda filosofía cristiana. La gloriosa Escuela franciscana puso en él lo mejor de sus doctores. El P. Bettoni ha tenido el buen gusto de escoger los tres principales: Alejandro de Hales, San Buenaventura y Escoto. Los tres pertenecen a la corriente llamada agustiniana, aunque con matices diferentes. San Buenaventura completa y perfecciona a Alejandro de Hales dentro de los moldes de esa tendencia, pero a Escoto cabe la gloria de haberla conjugado con la corriente aristotélica en una síntesis genial.

Naturalmente que a la base de esas doctrinas está la teoría del entendimiento humano y de su modo de conocer, de donde dependen las primeras nociones y los primeros principios, especialmente la noción o concepto de ente. Los tres doctores franciscanos reconocen la inmanencia del entendimiento agente; pero mientras que Alejandro de Hales

y San Buenaventura subrayan vigorosamente la necesidad de la iluminación de Dios a expensas de la abstracción, llegando así al innatismo de esas ideas y principios primeros hasta la idea misma de Dios—aunque sin las exageraciones de Enrique de Gante—, Escoto equilibra la abstracción y la iluminación, haciendo adquiridas esas ideas y principios junto con un cierto innatismo. El obeto propio y adecuado de nuestro entendimiento, según el Doctor Sutil, es el ser en cuanto ser, que es también su *primum cognitum*. De ahí su teoría de la univocidad del concepto de ente, en contraposición a la doctrina corriente de las Escuelas de su tiempo, que defendían la analogía. Esa univocidad permite, según el autor, conocer a Dios con certeza y verdad, al mismo tiempo que salva su trascendencia en virtud del innatismo y del apriorismo de dicha idea. Las facultades sensitivas exteriores e interiores no son más que una mera ocasión para captar el ente, no una verdadera causa de su conocimiento.

Al exponer estas doctrinas no podía por menos el autor que compararlas con las de otras corrientes de aquellos tiempos, especialmente con las de Guillermo de Auvergne, de Santo Tomás de Aquino y de Enrique de Gante. En general, las conoce bien, y procura atenerse a la objetividad de la historia. Pero es difícil en estos asuntos mantenerse siempre en el fiel, sin hacer odiosas las comparaciones.

Por lo que se refiere a Santo Tomás, nos parece lo menos logrado. No ha conseguido penetrar su verdadero pensamiento, ni tampoco juzgarlo con reposada ecuanimidad. No es verdad que la doctrina de Santo Tomás sobre la abstracción, sobre el *primum cognitum* y sobre la analogía del concepto de ente, lleven consigo un germen de agnosticismo que haga imposible un conocimiento real y propio de Dios; tampoco es cierto que la crítica de Kant sea definitiva e incontestable respecto de las pruebas a posteriori de la existencia de Dios, tal como las propone Santo Tomás; es falso también que esas pruebas no contengan una verdadera demostración. El conocimiento de Dios, que revelan las obras del Angélico, no es menos sólido ni menos sublime y trascendente que el propuesto en las obras de Escoto. Basta leer a ambas para convencerse de ello. Pero esto mismo prueba irrecusablemente que la crítica del P. Bettoni es ineficaz. No era posible llegar a tanto con los medios tan endebles que solamente le deja nuestro autor.

En suma: obra muy útil para conocer el pensamiento de la Escuela franciscana, pero a corregirse o completarse en lo que se refiere a las otras Escuelas.

D.

BUYTENDIJ, F. J. J.: *Phénoménologie de la Rencontre*, traducción francesa de Jean Knapp. Colección «Textes et études philosophiques». 59 págs. Desclée de Brouwer, 1952.

Contiene este estudio un sutil análisis psicológico del hecho del «encuentro» del hombre con otros hombres, realizado conforme al método

fenomenológico. La experiencia nos atestigua la rica variedad de relaciones y de reacciones que cada día produce en el yo el encuentro con otros semejantes. «Hay encuentros indiferentes, impasibles, afectivos, reticentes, irreflexivos, deprimentes, hostiles, amistosos, temerosos, solemnes, et., etc.» (p. 48). Encuentros que comienzan por la realidad de un existente, que se encuentra a sí mismo en cuanto presente en un cuerpo. Parodiando a Heidegger afirma que «el hombre está presente en su cuerpo a la manera como un dios está presente en su templo». «Por el templo, el dios está presente en el templo», «por el cuerpo, el hombre está presente en el cuerpo» (p. 39). Son fórmulas un poco chocantes, que no sabríamos encajar debidamente en una antropología tradicional. Por lo demás, en este breve trabajo abundan las finas observaciones que hacen reflexionar sobre un acontecimiento, tan trivial y tan importante, como el que constituye su objeto de estudio.

S. P.

ARNOLD J. TOYNBEE: *Le Monde et l'Occident*, 186 pág. Desclée De Brouwer, París.

No es posible lograr una amplia síntesis histórica sino cuando el historiador tiene mucho de poeta. Y ciertamente Toynbee no carece de esta cualidad. De una manera que recuerda mucho la de Hegel, hace desfilar en brillantes cortejos pueblos y civilizaciones, señalando sus choques e influencias mutuas. Su ágil manejo de datos históricos arrastra el interés del lector, que se siente deslumbrado ante panoramas sumamente sugestivos. Pero cuando se deja el libro y se reflexiona reposadamente sobre lo leído, asalta la duda de si lo que nos ha sugestionado es realidad o es poesía. Esas grandes civilizaciones, personificadas como si fuesen ellas y no sus individuos los actores de la historia, nos evocan un poco la imagen de las nubes que se forman en el cielo, en las que con un ligero esfuerzo de imaginación cada uno puede ver las figuras más diversas.

Como «tenore di forza» aparece en Toynbee el «Occidente», denominación que tiene a su cargo toda la vaguedad geográfica, lingüística y sobre todo espiritual que se puede desear. No habría estado de sobra una definición precisa de lo que hay que entender por «Occidente», y los grados de latitud necesarios para ponernos de acuerdo sobre el alcance de su área de comprensión. De todos modos, lo que no nos parece muy convincente es el modo de presentarlo Toynbee, casi a la manera de un proceso judicial, en que las demás civilizaciones—Rusia, India, el Islam, el Extremo Oriente—vengan ahora a ajustar las cuentas a esta mitad de Europa, por las intromisiones seculares en sus respectivas zonas. No hay duda de que algo, y mucho, ha habido de esto, pero podemos preguntarnos si en el despertar de esos pueblos, secularmente aletargados, no se debe a Europa algo más que una iniciación en la técnica material y en sus instituciones políticas. Parece cierto que la hora de Europa ha pasado en su aspecto de dominio colonial, pero cuando se haga fielmente el balance de lo que a ella deben los nuevos pueblos, esperamos que todavía les quede algo por

agradecer. Al menos en lo que se refiere a la obra civilizadora realizada por España, que Toynbee no menciona jamás sino de pasada, y como si le molestase hasta su presencia en la historia universal. Tampoco debe olvidarse del todo que si ha habido intromisiones del «Occidente» en la vida de otros pueblos, también a su vez ha tenido que defenderse de zarpazos venidos de todas partes, y que pusieron en serio peligro su misma existencia.

El historiador inglés se propone ser objetivo en sus apreciaciones basadas en el empleo de un método analítico e inductivo. No ponemos en duda su amplísima información, pero esto no excluye que, consciente o inconscientemente, se agrupen los hechos enhilándolos en categorías similares a las del idealismo hegeliano, y más en concreto a las del bergsonismo. Alguien ha dicho que con la historia se puede probar todo lo que se quiera, y quizá no le falte del todo la razón.

A este pequeño libro, integrado por seis conferencias leídas ante los micrófonos de la B. B. C., anticipo parcial del tomo VIII de la gran obra *A Study of History*, precede un bien trazado estudio esquemático del pensamiento histórico de Toynbee, debido a la pluma de M. Jacques Madaule.

G. F.

Alvarez Laso, Jose, C. M. F.: *La Filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás*. XXI-180 págs. Editorial Jus. México, 1952.

El autor ha elegido como tema de tu tesis un aspecto de Santo Tomás al que no se le ha concedido hasta ahora su verdadera importancia. A cada paso echa mano el Santo de ejemplos tomados de las diversas disciplinas matemáticas, manifestando un conocimiento exacto de estas materias tal como existían en su tiempo. Su formación se remonta a los años de sus estudios en Nápoles, donde cursó el *trivium* y el *quatrivium*, con el aprovechamiento que puede apreciarse por el uso que de ellos hace en todas sus obras. El fondo de sus conocimientos matemáticos lo debe a Euclides, cuyo texto era enseñado ya a principios del siglo XIII, y en menor grado a Boecio. Si no hay que esperar hallar en Santo Tomás un desarrollo amplio de estas materias, por lo menos es interesantísimo comprobar la claridad con que expone la naturaleza del conocimiento matemático, de sus diversas especies, y los principios y procedimientos propios de esa rama de la ciencia.

El P. Alvarez Laso se ha propuesto hacer un trabajo, primariamente histórico, exponiendo exactamente los textos, con el propósito de poner bien en claro lo que efectivamente dijo y pensó Santo Tomás, y las soluciones dadas por él a los problemas tal como se presentaban en su tiempo; y a la vez examinar críticamente esas soluciones, extendiendo su alcance a los problemas que actualmente se debaten en el campo matemático. El examen es detallado a lo largo de doce capítulos en que abarca los aspectos fundamentales de las distintas cuestiones. Termina el libro con un índice muy completo y sumamente útil de los lugares de Santo Tomás

en que, de una manera o de otra, hace referencia a las Matemáticas. Se trata de un trabajo que viene a llenar un vacío existente en los estudios sobre el Doctor Angélico, y que ha sido realizado con arreglo a las mejores normas de escrupulosidad científica.

S. P.

MAX MÜLLER: *Crise de la métaphysique. Situation de la philosophie au XX siècle*, Desclée de Brouwer, París, 1953. 125 páginas.

Max Müller hace un esfuerzo por contribuir a la mejor interpretación de la filosofía del siglo XX que lleva como distintivo el nombre de *existencialista*. Su punto de referencia es, pues, la filosofía de Heidegger vista desde el ángulo de la metafísica esencialista de Aristotelismo y de la Escolástica, y desde el ángulo de la *metafísica subjetivista* del idealismo germánico ,e incluso desde el ventanillo abierto a la misma filosofía existencialista por Sartre y Jaspers. Max Müller trata de conseguir el sentido original de la filosofía de Heidegger, que nos saca fuera del círculo de la filosofía tradicional e inaugura una tercera época en la evolución historicista del pensamiento filosófico de Occidente. Se esfuerza por librar al existencialismo de Heidegger de las acusaciones de *nihilista, angustioso, pesimista*, etc., etc., sustituyendo esas voces por las de *humilde, resignado, confiado*, etc., que suenan mejor y responden más perfectamente a la realidad, ya que el hombre de Heidegger realiza su existencia y su ser por la entrega confiada al ser al que se *expone*. Quiere también atenuar el golpe de antiteológico que se ha lanzado contra el existencialismo, reduciendo su aplicación al existencialismo de Sartre, pero no de Heidegger.

En conjunto es un opúsculo útil, aunque no de grandes alcances, ni exacto su juicio de la metafísica tomista y del ser. No entraremos tampoco en la discusión de algunos aspectos que, como él mismo confiesa, supondrían ya entablado el diálogo de teología y existencialismo en una forma que todavía no está determinada.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

La esencia del tomismo, por G. M. MANSER, O. P. Traducción del alemán por Valentín García Yebra. Segunda edición, corregida y aumentada de acuerdo con la tercera edición alemana. C. S. I. C. Instituto «Luis Vives» de Filosofía. 836 págs. Madrid, 1953.

La obra del P. Manser ya es conocida de los lectores de *La Ciencia Tomista*. La edición española de 1947 se agotó en pocos meses, y el Instituto «Luis Vives» preparó una segunda edición, revisando la anterior conforme a la tercera alemana.

En esta edición se suprime el capítulo dedicado al *derecho natural* y se añaden otros dos estudios: uno sobre la *relación trascendental* (págs. 322-332) y otro sobre la *naturaleza individual del hombre y su disposición social* (págs. 783-794). Se nota un mayor esmero tipográfico. En el margen

superior de cada página se indica el tema del capítulo. También se ha añadido un registro de fuentes aristotélico-tomistas, y el índice general de materias está más precisado. Esta es la novedad de la nueva edición.

Sobre el contenido y valor de esta magna obra del P. Manser no es necesario insistir. Notaremos solamente el interés de los dos nuevos capítulos de esta edición.

Para precisar el concepto de relación trascendental, señala Manser lo común y lo diferencial respecto de las relaciones lógica y predicamental. Implican referencia de algo a otro: esse ad alterum. Pero la lógica se mueve en el terreno de nuestra consideración mental: es referencia de conceptos. La relación predicamental, en cambio, es real; pero se funda y pertenece al ser accidental; estas relaciones son «accidentes de accidentes».

De ambas se distingue la relación trascendental: es real-sustancial. Es del orden de la sustancia. No es sustancia—dice—, pero pertenece al orden de la sustancia, como acto-potencia, esencia-existencia, materia-forma.

Esta relación trascendental es de suma importancia en la sistematización tomista, y en ella encuentra Manser la base más profunda de la solución al problema de la unidad y pluralidad en el universo, en sus diversos aspectos.

Ahora bien, al fijarse Manser únicamente en las relaciones trascendentales de orden sustancial, podría suponer el lector que en el mundo categorial del accidente no se dan relaciones trascendentales. No creemos que puedan hacerse tales limitaciones. La relación trascendental abarca todo el ámbito del ser (por eso es trascendental), tanto sustancial como accidental: La potencia operativa—cualidad accidental—dice orden trascendental a su acto, y la operación—accidente—dice orden trascendental a su término formal, etc., y todo accidente dice orden trascendental a la sustancia. Esto es tan obvio que no hace falta insistir. Sin embargo, la relación trascendental radica en la misma esencia de la cosa relativa (sustancia o accidente) y, por tanto, la referencia ad aliud no le es accidental (predicable), sino esencial, necesaria. Y en esto difiere totalmente de la relación predicamental, que es accidental a las cosas relativas.

En el segundo capítulo añadido se toca en su raíz, y a la luz de la doctrina de la relación, el problema del individuo y la sociedad, cuyos términos parecen contradictorios: El hombre, por una parte, individual, singular, sustancialmente completo; y, por otra, esencialmente abierto a la sociedad.

Manser establece una distinción que es fundamental en este problema: Una cosa es la disposición social del hombre y otra la sociedad constituída. Y según ésto resuelve la cuestión diciendo que la disposición social se constituye por una relación trascendental entre los hombres, como individuos que convienen en una esencia; y la comunidad o unión de los individuos consiste en una relación predicamental, y, por consiguiente, es acidental al individuo subsistente en sí mismo.

Naturalmente, el problema no es tan fácil como para resolverse plenamente en diez páginas. En esto, como en otros estudios, la obra del Padre

Manser, con toda su amplitud y valor excepcional, es de orientación. Para conocer a fondo y en toda su amplitud la esencia del tomismo en cada problema es necesario acudir a la obra del mismo Santo Tomás.

«La esencia del tomismo» será ya obra clásica en toda biblioteca filosófica y todos los cultivadores de la auténtica Filosofía agradecerán al Instituto «Luis Vives» esta segunda edición, que esperamos no sea la última.

Fr. Victorino Rodriguez, O. P.

Rubert Candau, Jose M.ª: *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió.* Una aportación a la filosofía española medieval. 144 páginas. Madrid.

Rubert Candau, Jose M.ª: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió,* 147 págs. Madrid 1952

Son dos valiosos estudios, realizados de manera ejemplar a base de una sólida información y de una objetividad modelo, sobre una de las pocas figuras españolas que destacan en el panorama filosófico del siglo XIV. Guillermo Rubió, aunque encuadrado dentro de la línea escotista y ockhamista, tiene no obstante una vigorosa personalidad propia, que se revela en los penetrantes análisis a que somete las doctrinas de los antecesores en su misma escuela.

El apasionamiento de las luchas que se inician en el siglo XIII há contribuído no poco a enturbiar el sentido de las respectivas posiciones ante los problemas más debatidos entre las dos corrientes antagónicas. Más eficaz que una actitud de polémica a ultranza es el análisis reposado de los textos y de las doctrinas, base previa indispensable para una exacta confrontación. Afortunadamente desde hace varios años las cosas van por este camino, y ahora, aunque todavía queda mucho por hacer, los historiadores nos empiezan a ofrecer visiones de conjunto, que aclaran aspectos insospechados de actitudes y derivaciones ideológicas de profunda repercusión en las filosofías posteriores. A través de los luminosos análisis que hace Rubert Candau de las doctrinas de Guillermo Rubió no es difícil evocar formas de pensamiento que hasta hace poco pasaban por muy «modernas», y que están claramente preludiadas en la inquietud criticista del siglo XIV. El hecho del «Renacimiento» ha contribuído a deslumbrar a muchos historiadores, buscando en él el origen de la filosofía «moderna». En realidad el entronque de las doctrinas más características de Descartes y del empirismo inglés, como de otras muchas derivaciones posteriores, es más exacto buscarlo en la pervivencia del espíritu del mal llamado «nominalismo», en cuyas virtualidades estaban implícitas gran parte de las tesis desarrolladas después por la filosofía ajena a la Escolástica.

Aunque el autor critica severamente la obra de Carlos Giacón, no obstante coincide con él en ver en Suárez una de las realizaciones más características de la dirección marcada por el nominalismo del siglo XIV. «El Doctor Eximio ha sido el vehículo principal que ha dado pervivencia hasta nuestros días a esta tendencia representada por la filosofía de nues-

tro autor, aún en sus mismas soluciones concretas...» (pág. 143). Pese a su eclecticismo, con el que a veces quedan paliadas ciertas conclusiones demasiado estridentes, el fondo del pensamiento suareziano, más que a la línea tomista pertenece a la que, históricamente se enfrenta y prevalece temporalmente sobre la doctrina del Doctor Angélico. Una confrontación paralela de sus tesis fundamentales con las de Santo Tomás y las derivadas de la corriente «agustiniano»-escotista-ockhamista, haría ver fácilmente cuánto más cerca se encuentra Suárez de la segunda que de la primera. Y aunque el ockhamismo signifique un intento de simplificación, por el procedimiento de la poda, respecto del escotismo, sin embargo esta «tendencia a simplificar el ser» no alcanza a Suárez, cuyos *modos reales* no andan muy lejos, en su valor ontológico, de las *formalidades* escotistas. Por esto no se beneficia gran cosa la estructura de su metafísica de esa tendencia «muy aceptable» «a negar aquellas distinciones reales que no se prueben o que se demuestren quiméricas» (P. Hellín, en *Renacimiento* número 36, pág. 525). Si al aludido P. le parecen «quiméricas» ciertas distinciones, expresamente formuladas en las 24 tesis tomistas, por lo menos al mismo reino hay que relegar otras distinciones rabicortas, que ni encajan en el orden real ni en el de razón, y a las que sin embargo se pretenden atribuir efectos ontológicos tan sorprendentes como el de constituir la persona creada real.

Volviendo a las obras que reseñamos, las consideramos como una importante contribución al esclarecimiento de una tendencia filosófica cuya importancia como antecedente para la comprensión del pensamiento moderno aparece cada vez más de manifiesto.

G. Fraile.

Etudes Carmelitaines, Limites de l'humain. París, 1953, Desclée de Brouwer, págs. 339.

Es conocida la publicación anual, *Etudes Carmelitaines,* que, bajo la dirección de los PP. Carmelitas de Francia, reúne todos los años distintos trabajos y colaboraciones dedicados al estudio de un mismo tema. El presente año, trigésimo segundo de estos estudios, contiene los trabajos del VIII Congreso de Psicología religiosa, tenido en Avon el año 1952, y comprende más de una veintena de comunicaciones de teólogos, filósofos, psiquiatras y médicos, de los que no es posible dar cuenta detallada.

Du Robot au martyr, dice el título expresivo de propaganda de la obra, que ordena los diversos estudios en tres apartados: I. Las prerrogativas humanas y sus caricaturas.—II. El acto libre y sus fronteras.—III. La cumbre del acto humano: el martirio. Sólo dicha relación exterior ha podido darse a la serie de estudios sobre temas tan dispares como son todas las formas raras de lo infrahumano, los poderes del psiquismo patológico en los fakires de la India, en los pseudomísticos convulsionarios de la Edad Media, en algunos casos de desviación psicológica contenidos en la literatura moderna, hasta el estudio de la filosofía de la libertad y de la teología y mística del martirio, con sus anormales deformaciones.

Las comunicaciones, por su forzosa brevedad, no suelen tratar a fondo tan numerosos problemas. En general se limitan a breves indicaciones, o exposición de ideas y puntos de vista personales. Algunos destacan por su hondura y amplia información, entre los que se debe mencionar, ante todo, el del Dr. Cossa, *Les ersatz de l'humain*, en que, bajo este epígrafe de *sustitutos* de lo humano, se hace un estudio bastante detenido de la *cibernética*, la flamante ciencia de los *robots*, máquinas pensantes o cerebros mecánicos, con que numerosos hombres de ciencia tratan de explicar, de una manera materialista, la vida y todo el hombre con su alma espiritual, reduciéndolo a una admirable máquina de pensar regida por leyes mecánicas. El autor adopta una actitud crítica frente a los excesos de ese movimiento cibernético, notando los enormes vicios de extrapolación, ilogicismos y prejuicios mecanicistas de estos autores, en sus intentos de explicar toda la conciencia y el pensamiento humanos por la analogía puramente material de esas admirables máquinas de calcular. También deben citarse, J. Lhermitte, *Les rapports du cerveau avec la pensée*, así como las comunicaciones, muy sólidas, sobre la filosofía de la libertad, la teología del martirio, etc.

No todas las memorias van orientadas por el mismo sano criterio, pues hay notas disonantes que no deben atribuirse a la redacción. Notemos la del P. Ph. de la Trinité, *Du suicide au martyr*, defendiendo la idea del «sacrificio activo», de quienes se han inferido a sí mismos la muerte a impulsos de una causa santa e idea noble, y bajo una supuesta inspiración divina, como casos de verdadero martirio, meritorio y laudable aún objetivamente, y no sólo justificado por conciencia invenciblemente errónea. Y, sobre todo, la comunicación del Dr. H. Nodet, *Rénoncement à soi même ou masochisme affectif?*, conteniendo un amplio análisis psíquico-literario del *Whisky-Priest*, héroe de una novela de Graham Green, en que se explican las anomalías y contrastes psíquicos de este sacerdote mejicano, borracho, pecador y mártir, como un caso de desequilibrio psicológico, afectivo y sexual, obrando inconscientemente sobre toda su vida—sería al menos «el caso» psíquico del novelista, retratado en su obra—, y se insinúa al final que las actitudes de renunciamiento y las penitencias de muchos ascetas—entre ellos de San Jerónimo, con sus doctrinas sobre la excelencia de la virginidad—y los mismos fervores religiosos de almas piadosas, son casos de masochismo afectivo, en que obran de un modo inconsciente, pero predominante, desviaciones y perversiones sexuales (!). La crudeza de estas afirmaciones y concesiones al Freudismo mueven ya a rechazarlas como aventuradas «extrapolaciones», faltas de base lógica y de toda prueba experimental y científica.

De todos modos, bien sabido es que al teólogo y al sacerdote en general interesa conocer y tener muy en cuenta estos fenómenos de la patología psicológica, aún en sus estudios de la santidad y mística cristianas, por lo que la presente obra será muy útil a todos para conocer los puntos de vista de hombres de ciencia sobre tan variados y extraños temas.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

¿Histeria? Las reacciones histéricas, por BERNHARD VAN ACKEN, S. J. Traducida del alemán por el catedrático Gómez de Segura. Colección «Problemas de hoy». Ediciones Studium de Cultura. Madrid - Buenos Aires.

No sabemos en concreto la finalidad que el autor se propone con su libro. En el prólogo, bastante oscuro, parece contradecirse a este respecto. Primero apunta en la parte superior de la página 12: «Las explicaciones que siguen no pueden, ni quieren, facilitar reglas o recursos para una fácil apreciación de la histeria». Y en la parte inferior de esa misma página escribe: «Han de ayudar (se refiere a dichas explicaciones) al cura de almas para el oportuno conocimiento de este fenómeno de la enfermedad».

Las dificultades, insuperables en muchos casos, en el diagnóstico de la histeria, incluso para el médico, son reconocidas y confesadas por el autor.

En efecto, quizá no se encuentre otra enfermedad tan poco definida y en la que los profesionales estén tan en desacuerdo. Y esta falta de precisión en los detalles y en los límites engendran necesariamente su dificultad diagnóstica. El sacerdote es el que más lamenta esa disparidad, esa confusión descriptiva en los tratados psiquiátricos, pues a él más que a nadie le interesa una orientación, una exposición clara y hasta cierto punto vulgarizada para poder catalogar y así tratar debidamente en el confesonario a algunas almas cuyo psiquismo se adentra en lo patológico.

Es posible que la buena voluntad del autor del libro que reseñamos consiga algo, aunque sea poco, en dicha cuestión. Desde luego su obra está a base de párrafos copiados de buenas fuentes: Kretshmer, Fervers, Bunke y otros.

Divide el libro en cuatro partes. En la primera trata la histeria en general. En la segunda expone las distintas formas y sus síntomas. En la tercera estudia esta acepción en la «totalidad cuerpo-alma» hoy tan en boga. Describe también la constitución y carácter de los histéricos. Y la cuarta parte se enuncia bajo el título «Psicoterapia médica psíquica». (Creemos sobran las dos últimas palabras). Comprende la valoración moral de la histeria, curación y educación de los histéricos; terminando con el asesoramiento en particular para la recepción de sacramentos y elección de estado.

FR. A. DIEZ BLANCO

F. J. MONTALBAN: *Historia de la Iglesia Católica*. t. IV. *Edad Moderna. La Iglesia en su lucha y relación con el laicismo*. B. A. C. Madrid, 1951. Precio, 65 pts.

El volumen que reseñamos es el cuarto y último de este interesante curso de Historia de la Iglesia, publicado por los Padres Jesuítas.

Su autor, el P. Montalbán, conocido por sus estudios en torno a las Misiones, cristalizados en su «Manual de Misiones», lo dejó incompleto, ya que la muerte le sorprendió cuando aún no había dado la última mano

a este tomo. Por esto se hizo necesaria la intervención de otros historiadores, hermanos en religión del benemérito jesuíta, para poder publicarlo. Esta tarea, difícil por tener que trabajar sobre una labor ajena, planeada en una forma personal, ha sido llevada a cabo con éxito por los Padres B. Llorca y R. Villoslada. En la introducción o presentación del volumen están indicados los trabajos que a cada uno de estos Padres ha correspondido.

Tiene este tomo estudios magníficos, unos debidos al autor, hombre hábil para condensar con claridad los problemas históricos, y otros a los dos profesores que lo han completado. Son estudios de la mejor calidad, los referentes a la Iglesia y el absolutismo regio; el Jansenismo, la Ilustración Racionalista (debidos estos dos al P. Villoslada), la Revolución Francesa, el Concilio Vaticano y cuanto se refiere a la expansión misionera. Digna también de alabanza es la tarea que se impuso el P. Llorca al completar y modernizar la bibliografía, así como las estadísticas referentes en especial a los temas relacionados con la expansión de la Iglesia en estos últimos tiempos.

Siguiendo los criterios de los modernos estudios e historiadores, por Edad Moderna entiende el P. Montalbán la comprendida entre la Paz de Westfalia (1648), que puso término a las guerras religiosas en Europa, y el Pontificado del Papa felizmente reinante.

La obra presente es satisfactoria, no obstante apreciarse en ella un tanto la falta de unidad o la desproporción en el estudio de los diversos temas, debido indiscutiblemente a la forma en que este tomo ha sido preparado. Se observa también que las deficiencias dejadas por el P. Montalbán en algunos aspectos, y que afectan a casi todas las Ordenes Religiosas, sobre todo en lo que atañe a las Misiones, han sido subsanadas en cuanto a la Compañía de Jesús, cosa lógica habida cuenta de la familia religiosa de quienes escriben, aunque el volumen presente hubiera ganado mucho en su aspecto científico y objetivo si este estudio hubiese sido completo en todos los aspectos.

Fr. P. Arenillas, O. P.

J. M. Diez-Alegria, S. I.: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591.*—Barcelona, C. S. I. C., págs. 273.

Disertación doctoral de alto valor científico en torno a diversas cuestiones sobre la ley natural, tal como se encuentran expuestas en Molina y el grupo de primeros maestros jesuítas que enseñaron en la Universidad de Evora, antes y después de aquél. El autor traza primero una breve semblanza histórica de estos teólogos—Fernando Pérez, I. Martins, G. Gonzálvez, Pedro Luis, L. de Cerqueira—con la recensión de lecturas teológicas que se conservan de los mismos. Son cursos manuscritos sobre la Suma que se guardan en las bibliotecas portuguesas. Del mismo Molina el autor utiliza varios manuscritos o cursos inéditos, además de las obras impresas.

El autor analiza por orden genético en los varios autores los problemas sobre la esencia y obligatoriedad de la ley natural, así como el de la inmutabilidad de la misma. Sobre la esencia de la ley natural se han expresado con gran claridad estos autores, máxime Molina, en plena conformidad con el pensamiento tomista, representado por el maestro de todos, D. de Soto: La ley natural, como toda ley, consiste formalmente en un precepto del Superior, que es un acto imperativo de la razón, previa la moción de la voluntad.

Mas el problema principal se plantea respecto de la obligatoriedad de esta misma ley natural y sus fundamentos. ¿No son las normas naturales obligatorias antes de todo dictamen preceptivo, aún divino, de tal modo que si, por imposible, Dios no los mandara, algunos actos serían buenos en sí mismos y obligatorios y otros intrínsecamente y por su misma naturaleza malos y prohibidos? El autor, que se extiende en largos análisis sobre este tema, nos parece que divaga en interpretaciones subjetivas e infundadas de los textos, queriendo ver en Molina y casi todos estos maestros la teoría posterior de Vázquez y una corriente de autores, que establece la obligatoriedad de las acciones intrínsecamente buenas o malas con anterioridad a todo precepto formal de la ley eterna o natural. Ciertas cosas serían en sí buenas o malas por el orden natural de los seres y seguirían imponiéndose a la conciencia aunque no existiera ley preceptiva o prohibitiva de las mismas. Con ello la obligación moral, propia y estricta, deja de ser el efecto formal propio y exclusivo de la ley, puesto que existe independiente de la ley eterna y natural.

El expositor presenta el mérito de distinguir todos los varios matices de este sutil problema y ha señalado sus antecedentes en el nominalismo, expresamente en G. de Rimini, que disociaba el orden moral de la recta razón del orden de la ley eterna y trascendente referencia a Dios. Pero creemos que ha ido muy lejos al atribuir las mismas ideas y preocupaciones a estos teólogos. No hay sino leer con detención los numerosos textos alegados e interpretarlos en el contexto de su propia terminología: de los autores citados, sólo el último, Cerqueira, parece dar pie a tal atribución. Pero en casi todos sus afirmaciones de que ciertas cosas son buenas o malas en sí, por su naturaleza y antecedentemente a toda ley, se han de entender en el sentido tradicional de tal afirmación, procedente de Aristóteles. Se refieren a una anterioridad a toda ley positiva y no tratan de excluir la ley natural o eterna, enraizada en este orden natural de las cosas. Precisamente tratan de demostrar la existencia de esta normatividad preceptiva de la ley natural, anterior a toda ley escrita. Esto aparece particularmente claro en los textos de Molina, quien—caso extraño si se tienen en cuenta sus desviaciones sobre la premoción, ciencia divina y predestinación—señala en estos temas una trayectoria tan fielmente tomista y ofrece siempre una concepción tan profunda de la ley natural y de la ley en general, consistente en un imperio preceptivo de la razón—divina o humana—a la cual sólo ha de atribuirse toda obligatoriedad y fuerza moral vinculatoria. Lo que a todo más Molina concede es lo que ya se contenía en los textos de Soto: Abstrayendo de toda ley y precepto divino-natural, y si por imposible Dios no existiese, los contenidos de derecho

natural no tendrían obligatoriedad formal o estricta, sino sólo bondad o ilicitud *fundamentales*, porque esa hipótesis absurda de la no existencia del imperio divino implica también la inexistencia de una razón humana con sus dictámenes naturales del bien y mal, que son participaciones de la ley eterna. Todo es cuestión de un concepto más o menos extrinsecista y voluntarista, y Molina, como bien apunta el autor, insiste siempre en este concepto intrínseco y nada voluntarista de una ley natural que, si en el orden existencial se identifica con la Razón y Providencia divina que gobierna el mundo, en el orden esencial o fundamental se confunde con la Razón divina ordenadora e ideal ejemplar de las esencias, por lo que no cabe ningún concepto de obligatoriedad *ante praeceptum*, antes de esa Razón divina ordenadora, imperativa y causalmente, de la naturaleza física y moral de los seres.

No es, pues, verdadera la conclusión de que en estos maestros de Evora se encuentra una elaboración ulterior sobre la doctrina de Soto y una superación de las posiciones tomistas de aquél, ya que la corriente doctrinal de este sector evoracense cultima en Molina, que en esto representa un eco fiel de la concepción tomista, opuesta a la teoría del nominalismo y de Vázquez. Y además las afirmaciones tan precisas de Molina sobre la imposibilidad de toda obligación moral sin la referencia trascendente al orden divino, con una vinculación no sólo ontológica sino también noética, aunque imperfectamente conocida, condenan de antemano todas las desviaciones posteriores de muchos autores suarezianos sobre una disociación del orden moral de la recta razón respecto del orden divino, con la falsa consecuencia del pecado filosófico, dado al menos como posible.

Podrían también señalarse otros puntos secundarios en que aparecen interpretaciones arbitrarias y un tanto indecisas en la exposición del autor. No obstante la presente disertación, no exenta de elegancia de estilo y profundos y sutiles análisis, tiene el mérito indiscutible de su amplia información histórico-doctrinal, enriquecida con largo apéndice documental de edición fragmentaria, aunque científica, de textos manuscritos de los autores estudiados.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Mons. Leon del Amo, Defensor del vínculo en el Tribunal de la Rota Español: *La Defensa del Vínculo*, XIII-657 págs. en 4.° Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1954.

Esta obra es una ampliación de la Ponencia que sobre el tema «El defensor del vínculo en las causas matrimoniales» su autor defendió en la IV Semana de Derecho Canónico celebrada en Montserrat el año 1951, en la cual se concretó a exponer: el cargo del defensor, su figura jurídica, su intervención en determinadas partes del procedimiento (p. 1).

«Pero como nadie—advierte ahora—entenderá bien lo que es jurídicamente el defensor del vínculo, si no se detiene antes a considerar el favor que goza el matrimonio en el derecho, por eso me ha parecido antes que todo estudiar la parte que corresponde a lo que llamo la defensa que la

Iglesia siempre ha hecho del matrimonio, particularmente del vínculo» (página 1).

Tocante a las miras que ha tenido en la composición de esta obra, manifiesta que ha perseguido un fin práctico: ayudar a quienes interese conocer el modo de la defensa del vínculo y las posibilidades de éxito que pueden tener las causas de nulidad del matrimonio o del orden sagrado (p. 2).

Para realizar su intento divide la obra en tres secciones, dedicando la primera a «La defensa del matrimonio», la segunda a «El defensor del vínculo y su figura jurídica», y la tercera a la «Intervención procesal del defensor del vínculo».

En la sección primera expone cómo el matrimonio es causa *favorable*, y para demostrarlo aduce la doctrina de los últimos Papas condenando el divorcio contra las pretensiones de algunos mal avenidos con la indisolubilidad que la Iglesia constantemente ha defendido; y después de estudiar varios puntos relativos a la *acusación del matrimonio* y el *procedimiento matrimonial*, fíjase con especial interés en *el favor del derecho que la Iglesia concede al matrimonio, la presunción general del can.* 1.014 y *las presunciones legales que favorecen al matrimonio.*

Al ocuparse de *los antiguos matrimonios presuntos*, muéstrase partidario de que «se declare auténticamente que se presumen válidos, con presunción «iuris et de iure», los matrimonios que habiendo sido celebrados en forma legal y habiendo sido inicialmente nulos por miedo, o por error, o por condición impuesta, o por consentimiento simulado, no obstante se han subsanado cuando purgado el miedo o descubierto el error, o disipada la ignorancia, o sin esperar a que se verificase la condición, los cónyuges han prestado consentimiento verdadero explícita o implícitamente por medio de cohabitación consciente y libre durante algún tiempo» (página 41).

Por lo que atañe al defensor del vínculo, señala el lugar que le corresponde en la Curia diocesana, su designación, cualidades que deben adornarle, naturaleza del cargo, causas en las que interviene, objeto, actividad y fin último del cargo, la autoridad y facultades del defensor del vínculo, su estabilidad y remoción. Plantea luego las cuestiones siguientes: Si el defensor del vínculo es juez, si es representante del poder ejecutivo, si es ministro del juez, si es parte litigante en el juicio, si tiene figura jurídica de tercero con interés especial, si es un procurador o abogado más; y después de analizar todos esos extremos examinando la doctrina de los autores a ellos relativa, propugna que «El defensor del vínculo es una figura jurídica especial y propia: es el primer colaborador del juez en las causas de nulidad matrimonial o de ordenación sagrada. Y colabora: a) asesorando al juez, b) oponiéndose a las partes, c) velando por la observancia de las solemnidades procesales, d) interviniendo en todas las actuaciones por secretas que sean, e) advirtiendo de palabra o por escrito» (p. 314).

En la sección tercera detalla todas esas intervenciones del defensor del vínculo *en el procedimiento ordinario de las causas de nulidad del matrimonio, en los procedimientos especiales* respecto del mismo y, finalmente, *en las causas contra la ordenación sagrada.*

Resplandece en toda la obra el orden y la claridad. Nuestro autor, cuando hace una afirmación o se muestra discorde con la opinión por otros defendida, alega razones en favor de sus asertos y preferencias, sin estridencias de ningún género.

Su erudición es selecta, copiosa y bien digerida.

Además del Indice general puesto al principio, añade al final estos otros: bibliográfico, de los cánones citados, alfabético y sistemático, que facilitan grandemente el manejo de la obra.

En cuanto a su presentación es digna de todo elogio, y con gusto se lo tributamos a la Editorial, por la nitidez de la impresión y el excelente papel empleado, que contribuyen a que su lectura resulte más agradable.

Le deseamos amplia difusión.

FR. S. ALONSO, O. P.

The Right of the State to Make Disease an Impediment to Marriage, a dissertation by JOSEP P. O'BRIEN. *The Catholic University of America*. Washington, D. C. 1952.

Examina el autor de esta tesis doctoral sobre el poder del Estado para hacer de la enfermedad un impedimento del matrimonio, las 52 legislaciones estatales norteamericanas en relación con las enfermedades físicas y mentales respecto al matrimonio. Recoge de los propios autores un completo estudio médico en cuanto al dominio que hoy tiene la ciencia respecto a estas enfermedades para prevenirlas, curarlas, evitar su contagio y consecuencias por lo que se refiere al matrimonio. Se incluye también un capítulo sobre el doble aspecto del matrimonio, como simple contrato y como sacramento, y su relación con la Iglesia y el Estado. El autor saca después una larga serie de conclusiones, por ejemplo: que los «idiotas» e «imbéciles» son incapaces de contraer matrimonio, siendo de ello capaces los llamados «morones», si bien se ha de juzgar cada caso en particular; que las enfermedades físicas no invalidan nunca, de suyo, el matrimonio; que el Estado no tiene poder alguno para establecer impedimentos, ni dirimentes ni impedientes, respecto de los bautizados; «constituyendo, por tanto, una usurpación cualquier legislación o determinación de efectos civiles a base de este supuesto poder estatal» (p. 135); «el Estado sólo puede hacer esto en armonía y cooperación con la Iglesia, respecto a los bautizados» (p. 136). Una conclusión que no saca y pudiera sacar el autor es la sinrazón de los que niegan a la Iglesia el poder de legislar en orden a los peligros espirituales en el matrimonio y al mismo tiempo ven muy razonable que el Estado ejerza tal poder respecto a los peligros de la salud corporal. De las 52 legislaciones estatales bajo la jurisdicción de Norteamérica, 42 prohiben el matrimonio por razón de enfermedades físicas; 39 le prohiben por enfermedades venéreas, 27 mencionan en concreto la sífilis, 10 la gonorrhea, 3 el chancro, 3 la tuberculosis. Como si los peligros de la salud del alma fuesen de menor monta que los de la salud del cuerpo social o como si la Iglesia ni siquiera tuviese, respecto a lo espiritual, el poder que al Estado se concede respecto a lo corporal.

J. V.

God and the Unconscious, by VICTOR WHITE, O. P., with a foreword by C. G. JUNG. London, The Harvill Press, 1952.

La finalidad de este libro, tan hábilmente escrito como atractivamente presentado, no es otra que la de San Pablo en el Areópago al echar mano del rótulo «Ignoto Deo» o la de Tertuliano en su «De Testimonio Animae» al formular la célebre frase «anima naturaliter christiana». El autor del libro se mueve siempre en las regiones fronterizas de la Psicología y la Teología; entre Freud, Jung, etc. y San Agustín y Santo Tomás a través de Aristóteles, en un intento de establecer para los sin fe cristiana un puente entre el Inconsciente o Subconsciente y Dios. Se busca un terreno común, un lenguaje común, aceptados por los que creen y los que no creen, que puedan servir de punto de partida y marco de referencia en el pensamiento y la discusión en torno a la racionabilidad del Cristianismo. El recurso de que se echa aquí mano es el enigmático «subconsciente» tan en boga en la Psicología contemporánea. Es verdad que Dios es indefinible y el «subconsciente todavía no se ha definido definitivamente. Pero hay analogías entre ambos, por lo menos en sus efectos y en su obrar oculto desde el fondo de la naturaleza del hombre, que son a la vez medios de conocer a Dios y de conocer al subconsciente y que se atribuyen a veces por unos a Dios y por otros a «algún subconsciente». No es ninguna paradoja el afirmar que tal vez el hombre no ha sido nunca más ni menos cristiano que es hoy. Recuérdese el pensamiento de Isaías (LV. 6) comentado por San Agustín: «Buscad lo que buscáis, pero buscadlo donde puede encontrarse». Varios capítulos de este libro son Conferencias que su autor pronunció en los Estados Unidos, en la Universidad de Oxford en 1949, en la Conferencia de Intelectuales Internacionales en Suiza, y a través de la emisora británica B. B. C. El libro se hace especialmente interesante por las analogías que el autor descubre entre los grandes psicólogos modernos y Santo Tomás, a todos los cuales conoce a fondo el autor. Va precedido de un prólogo de C. G. Jung, quien comienza diciendo que «hacía muchos años que deseaba cooperar con un teólogo en una obra de este carácter» (p. XIII), y termina afirmando que «aunque el libro va dirigido en primer lugar a los teólogos, podrán sacar de él gran provecho el psicólogo y especialmente el psiquiatra» (p. XXV).

J. V.

Obras completas de San Bernardo. Volumen I, I-XXXV, 1175 págs. Edición preparada por el P. Gregorio Díez Ramos, O. S. B. Precio 70 ptas. *Biblioteca de Autores Cristianos*.

Coincidiendo con el VIII Centenario de la muerte de San Bernardo se publica, en español, esta edición de sus obras completas, mientras se prepara, como se dice en el prólogo, una edición bilingüe de dichas obras.

Contiene este volumen la carta encíclica «Doctor Mellifluus», de Su Santidad Pío XII, dada con motivo del centenario en cuestión. Luego se pone la vida de San Bernardo (págs. 3-43) escrita por el P. Pedro de Ri-

badeneira. Se añade un estudio sumamente interesante sobre la obra y doctrina de San Bernardo, sistematizada y tratada con bastante amplitud (págs. 47-137). De las obras del santo que se publican en este volumen están: Sermones de tiempo (págs. 155-608), Sermones de santos (páginas 621-877) y Sermones varios (págs. 881-1173).

La doctrina y la piedad del Doctor Mellifluus se conocen y se destilan en estas páginas. Felicitamos a la B. A. C. por esta edición. Pero desearíamos que en ediciones sucesivas se quitase la biografía del P. Ribadeneira, casi de «común de confesores», y se hiciese una síntesis biográfica, científica y precisa del Abad de Claravall. Lo mismo que nos gustaría otra presentación tipográfica más grata que la presente, a pesar de ser perfectamente legible.

R.

Obras completas del Beato Juan de Avila. Tomo II: Sermones y pláticas espirituales. B. A. C. 1953. Un vol. de XX-1424 págs.

La B. A. C. presenta el segundo tomo de las obras completas del Beato Juan de Avila que con tanta competencia y seriedad científica está preparando el Dr. Sala Balust. En él se ofrecen al lector ochenta y dos sermones del gran apóstol de Andalucía, el doble de los que hasta ahora podían leerse en las ediciones del Beato. A través de ellos se transparenta el alma ardientemente apostólica de su autor. Predicación viva, cargada de doctrina bíblica y patrística, insinuante a veces, avasalladora las más, siempre transida de amor a Dios y a las almas. Nada de extraño tiene que causara tan honda impresión entre los que tuvieron la suerte de escucharla directamente de labios del gran apóstol.

Encabeza el volumen una introducción del Dr. Sala en la que estudia al Beato Avila como predicador. Los sermones se transcriben con todo el rigor y aparato crítico que hoy se exige

De desear es que salgan cuanto antes los restantes volúmenes que harán indiscutiblemente de esta edición, verdaderamente crítica, la mejor de todas las aparecidas hasta hoy.

A. R. M.

Obras selectas de San Francisco de Sales. Volumen I, 798 págs. *Biblioteca de Autores Cristianos.*

En la sección de libros espirituales que publica la Biblioteca de Autores Cristianos aparece publicado el primer volumen de una selección de obras del gran maestro de la vida espiritual, San Francisco de Sales. Después de una breve biografía del santo (págs. 1-19) y una nota biográfica, se publican las siguientes obras: «Introducción a la vida devota», Sermones escogidos (págs. 277-519), «Conversaciones espirituales», «Alocución al Cabildo catedral de Ginebra».

La «Introducción a la vida devota» es ya una obra clásica en la ascética cristiana. Los sermones son una selección que abarca tanto a los temas de diversas dominicas como festividades del año. En ellos, como en la «Introducción a la vida devota», aparece el estilo del santo, a la vez rico de ideas, claro y ameno en la exposición, por los recursos de una erudición sana que utiliza. Sus «Conversaciones espirituales» son las alocuciones que dirigió el santo a la primera comunidad de Salesas, poniendo en ello todo el esmero de un formador de aquella comunidad.

Ha sido un acierto de la B. A. C. el poner a disposición del público de lengua española estos documentos preciosos del gran maestro de la vida espiritual, que es San Francisco de Sales.

P. L.

Obras ascéticas de San Alfonso M. de Ligorio. Volumen II, 941 páginas. Precio 75 ptas. *Biblioteca de Autores Cristianos.*

La Biblioteca de Autores Cristianos publica el segundo volumen y último de una selección de obras ascéticas de San Alfonso de Ligorio. Contiene este volumen, después de una breve introducción sobre la ascética de San Alfonso, las siguientes obras: «Reflexiones útiles a los obispos» (págs. 15-42), Selva de materias predicables, en un doble apartado: a) materiales para sermones (págs. 55-174) y b) materiales para pláticas (páginas 181-328), «Carta a un religioso amigo suyo», «Carta a un obispo nuevo», «Misa y oficio atropellados» (págs. 399-442), «Sermones abreviados», en número de 54 (págs. 445-932).

Dada la espiritualidad de San Alfonso M. de Ligorio, todo tratado suyo de vida espiritual es siempre de verdadera utilidad. En este sentido la mayor parte de las obras presentadas aquí son de contenido espiritual muy rico. No obstante alguna de ellas, tal es la primera incluída, no sabemos la utilidad práctica que va a tener para el público amplio a quien va destinada esta biblioteca.

F.

Obras de San Luis María G. de Monfort. Edición preparada por los Padres Nazario Perez y Camilo Abad, J. S., 871 págs. *Biblioteca de Autores Cristianos.* Precio 70 pts.

Muy oportunamente la B. A. C. publica en este Año Mariano las obras de San Luis M. Grinion de Monfort, el gran apóstol mariano. Si no es una edición completa de sus obras, sí lo es, al menos, de las obras publicadas hasta el presente. Al frente de esta obra se da una biografía del santo (págs. 3-68). De las obras del santo se dan: «Cartas» (páginas 77-119), «El amor de la Sabiduría Eterna» (págs. 123-207), «Las grandes máximas» (págs. 216-222), «Carta circular a los amigos de la cruz» (páginas 227-236), «El secreto de María» (págs. 261-298), «El secreto admirable del Santísimo Rosario» (págs. 303-408), «Tratado de la verdadera

devoción a la Santísima Virgen» (págs. 412-588), Diversos escritos dirigidos a los misioneros de la Compañía de María y a las Hijas de la Sabiduría (págs. 593-676), «Preparación para la buena muerte» (págs. 685-697), Cánticos (págs. 701-871). Un elenco bibliográfico con las diversas ediciones del santo, junto con abundantes índices.

Las obras de San Luis María G. de Monfort cobran un especial valor en nuestro siglo, en el que la devoción a la Santísima Virgen aparece con un relieve tal en el plan de Dios para la salvación de las almas. Es esto lo que ya preconizaba el santo, adelantándose así a esta hora mariana, verdaderamente áurea. Sin duda que su lectura ha de reportar un buen provecho de espiritualidad mariana a las almas. Felicitamos muy de veras a la B. A. C. por haber facilitado al público de lengua española esta edición, de las obras hasta hoy publicadas, del santo, lo mismo que por el servicio que está prestando a la causa del apostolado con su biblioteca.

S.

La palabra de Cristo. Volumen II, bajo la dirección de Mons. Angel Herrera, Obispo de Málaga. B. A. C. Madrid, 1954. Un volumen de XL-1276 págs.

La benemérita B. A. C. sigue publicando los volúmenes del magnífico repertorio de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas elaborado por una comisión de autores bajo la dirección del Excelentísimo Sr. Obispo de Málaga, Dr. Herrera.

El presente volumen contiene el material oratorio que ha de emplearse entre Epifanía y Cuaresma. Son nueve dominicas en total. Comienza con la fiesta de la Sagrada Familia y sigue con el milagro de las bodas de Caná, la curación del leproso, la tempestad, la cizaña, el grano de mostaza, los obreros de la viña, el sembrador, el anuncio de la pasión y el ciego de Jericó. Para todos estos temas se ofrece material abundantísimo y muy selecto, a base de las ocho secciones ya conocidas.

La obra está resultando verdaderamente monumental. Cuando esté completa constituirá, sin duda alguna, la mejor colección de material oratorio conocida hasta la fecha. Un verdadero tesoro, indispensable en la biblioteca de todo sacerdote y aún del público en general.

A. R. M.

Anthologica annua. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Tomo I. Iglesia Nacional Española, Roma, 1953.

Acompañada de halagüeñas promesas se presenta esta nueva revista, en que tendrán cabida los estudios monográficos del Instituto anejo a la Iglesia Española de Santiago y Monserrat de Roma. Esas promesas contienen el anuncio de la próxima publicación de los dos primeros volúmenes

de *Monumenta Hispaniae Vaticana*, preparados por don Demetrio Mansilla. La explotación del riquísimo Archivo Vaticano, para llenar las enormes lagunas de nuestra documentación medieval, que todos veníamos añorando, va a convertirse en realidad. Sean, pues, bien venidos *Anthologica* y *Monumenta*.

La primera comprende en este tomo cinco «estudios» y dos «notas», en su mayor parte de carácter histórico, en que se utilizan directa y abundantemente las fuentes romanas.

Los «estudios» son: D. Mansilla, *El cardenal hispano Pelayo Gaitán* (1206-1230), (p. 11-66). Se ocupa de sus actividades en la Curia, legaciones a Oriente, gestiones ante Federico II e intervenciones relacionadas con la Iglesia Española. El autor nos presenta una gran figura casi inédita. Tan poco conocida es y tan escasas huellas hay de él en nuestros historiadores, que no se ha podido fijar aún si nació en Portugal o en España. El señor Mansilla opina que su cuna debe corresponder al reino de León y además que probablemente era leonés. Sin embargo, los datos que él mismo proporciona nos inducen a atribuirle con más fundamento origen gallego, probablemente compostelano. En efecto, aparte de lo que pueda indicar el nombre, tan frecuente en Galicia, Honorio III pidió a Alfonso IX para el sobrino del cardenal, Juan Galván, la cancillería del reino de León, cargo vinculado al arzobispo compostelano y desempeñado invariablemente por clérigos de aquella iglesia. Además el cardenal tenía otro sobrino, P. Aurie, canónigo de Salamanca, al que se le dispensa el impedimento de ilegitimidad, facultándole para obtener dignidades, el cual probablemente se identifica con P. Arias, deán de Salamanca en 1240. Ahora bien, las dignidades salmantinas, y más la primera de ellas, el decanato, se conferían por aquellos años casi exclusivamente a compostelanos, o al menos a procedentes de Galicia. Estos indicios, que convergen en el mismo sentido, constituyen una prueba histórica de cuyo valor no se puede prescindir.

El segundo estudio (p. 67-154) es de J. Fernandez, y se titula *Don Francisco des Prats, primer Nuncio permanente en España* (1492-1503). A la biografía rehecha de Prats sigue la descripción de su correspondencia, utilizada ahora por primera vez en forma amplia, y el relato de su actuación como Colector y Nuncio permanente tanto en materia hacendística como eclesiástica y política. La abundante documentación que sirve de base a este estudio hacen de él un capítulo nuevo, sólidamente elaborado, en torno a nuestras relaciones con Roma durante el pontificado de Alejandro VI.

Viene a continuación (p. 154-184) el artículo de J. Zunzunegui, *La Cámara apostólica y el reino de Castilla durante el pontificado de Inocencio VI* (1352-1362). Dada la importancia que suele tener en la historia la parte económica, se comprende el interés de este trabajo, quizá restringido en exceso, por no utilizar de propósito más que las fuentes vaticanas. Aun así es una excelente contribución al esclarecimiento de las irregularidades de toda índole que se advierten en el reinado de Pedro I de Castilla.

Siguen otros dos artículos de materia ajena a la historia: J. M.ª Gonzalez Ruiz, *Sentido soteriológico de kephalé en la cristología de San Pa-*

blo (p. 185-224), y J. ERRANDONEA, *Analogías vascas en el vocabulario sumero-semítico* (p. 225-299).

La primera de las «notas» incluídas en este tomo se titula: *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo* (1560-1582), (p. 303-476). El autor proyecta publicar una nueva *Baiana* que recoja cuanto falta en la de Gerberon, de 1696; y esta amplia colección de documentos, tomados de nuestro A. H. N., de Simancas, de la Valliceliana y de la Angélica, son un anticipo valioso para ello.

En la seguna nota, de M. ANDRES, *Manuscritos teológicos de la Biblioteca capitular de Palencia* (p. 477-550), se describen 57 códices conservados en aquel centro, algunos de excepcional valor, por contener en su mayoría lecturas inéditas de nuestros grandes teólogos salmantinos. La presentación de los manuscritos es suficiente para orientar al investigador que pueda tener interés por ellos. Celebramos que nuestro buen amigo nos haya dado esta descripción completa, pues así facilita extraordinariamente el aprovechamiento de aquellos fondos. Hasta el presente apenas han sido utilizados más que para la edición de las lecturas inéditas de Báñez, que acaban de salir a luz, aunque la existencia de aquel tesoro—la colección más abundante de manuscritos de la Escuela salmantina que tenemos en España—la dí a conocer en esta revista en 1928 y luego en forma más detallada en 1930.

FR. V. B. DE H.

El impulso y el crimen en la escritura, por el Dr. MAX PULVER. Trad. de la V Ed. alemana. Editorial Victoriano Suárez. Madrid, 1952.

Estudia su autor en esta obra la posibilidad de captar el carácter y los impulsos interiores individuales mediante el análisis de los trazos y rasgos característicos de la escritura. Para ello, después de dedicar varios capítulos al estudio del carácter y la personalidad, la caracteriología, los tipos humanos sociales y asociales, los componentes y factores del carácter, la historia de la Grafología, etc., analiza el autor trozos de escritura de personajes históricos cuyo carácter es a todos bien conocido: Kürten, Betrüger, Napoleón, Josefina; Kreuger y Stavisky; los espías Redl y la bailarina Mata-Hari; el joven fratricida Manasse; los impostores Bálsamo, Cagliostro y Rasputín; célebres chantagistas, cleptómanos, jóvenes parásitos, viejas intrigantes, fariseos, propensos a regalar para dominar, alcohólicos, etc., etc. No hay por qué rechazar la posibilidad de una Grafología, más o menos científica, y desde luego de gran utilidad, no sólo policiaca, sino para todos aquellos que necesitan conocer el interior de otras personas e incluso de sí mismos a través de cualesquiera proyecciones exteriores, entre las cuales pocas serán tan expresivas como los rasgos y trazos de la escritura individual. Cualquier filosofía ha de admitir la escritura como producto de una serie o cadena de causas dependientes, cada una de las cuales deja en ella su huella y efecto parcial particular: el instrumento con que se escribe, la mano, los músculos motores, la fuerza motriz, la imaginación, la voluntad, el entendimiento, el alma. La difi-

cultad está en captar lo propio y característico de los rasgos y trazos de la escritura y saber interpretarlos. Lástima que el autor de este libro, siguiendo las tendencias freudianas, conceda tanta parte y valor en la Grafología a la *libido* de tipo sexual, haciendo con ello tan poco honor y tan poca justicia a la dignidad y cultura humanas.

J. V.

Luis María Martínez, Arzobispo de México: *Jesús*. Un vol. de 306 págs. Ediciones Studium de Cultura, Madrid 1953.—*El Espíritu Santo y la oración*. Un vol. de 132 págs. Ibid. Ibid.

Dos nuevas producciones de la pluma incansable del Sr. Arzobispo de México. La primera es un estudio delicioso sobre la persona y la doctrina del Salvador, que alcanza con la presente la cuarta edición. Tiene cuatro partes, subdivididas en varios artículos: las enseñanzas de Jesús, la transformación en Jesús, el interior del Corazón de Jesús, y el descanso divino.

El segundo es un breve tratadito de oración en el que se examinan tres cosas fundamentales en otras tantas partes: naturaleza de la oración, diversas clases de oración y la práctica de la misma. En un capítulo final se estudia al Espíritu Santo como Luz, Amor y Vida.

El estilo es el de siempre: sencillo, luminoso, evangélico. Y como siempre, también están embalsamadas estas páginas de apacible suavidad y unción. Mucho bien pueden hacer a las almas sencillas que traten de encontrar a Dios por la vía de la confianza y del amor.

S. F. C.

Pierre Tiberghien: *Sens chrétien et vie sociale*. Editions Ouvrieres, París 1954. Un vol. de 272 págs.

Más que un tratado sistemático de sociología católica, es una sintética visión de conjunto del problema social a la luz de los grandes principios cristianos. Partiendo de la dignidad de la persona humana y de los derechos individuales que se derivan para el hombre de su elevación al orden sobrenatural y finalidad eterna, va estudiando el autor los puntos fundamentales para la recta solución del problema social: la justicia y la caridad, la intervención del Estado, la autoridad social, el progreso, la propiedad privada y pública, el capitalismo, el marxismo, el comercio, el trabajo, el salario y la organización profesional. Todo ello se examina a la luz de los grandes principios de Santo Tomás y de las orientaciones de los últimos Papas a través de sus encíclicas sociales. Ello es garantía de su solidez y exactitud doctrinal.

El estilo es claro y transparente, perfectamente adaptado a los militantes de Acción Católica, a quienes principalmente va dirigido para ayudarles en sus círculos y reuniones de estudio.

S. F. C.

Jerusalem hoy, por ANTONIO ORTIZ MUÑOZ. Ediciones Studium de Cultura. Madrid 1953.

Antonio Ortíz Muñoz, veterano periodista y viajero infatigable, hace una descripción amena, atrayente y sugestiva de Tierra Santa en esta su última publicación «Jerusalem hoy».

Logra plenamente su propósito, avivando en el alma del lector el recuerdo y el amor por el país de Jesús, en unas páginas brillantes, llenas de vida y emoción en la que no faltan los oportunos datos escriturísticos y salpicadas todas ellas con curiosas anécdotas y relatos interesantes.

Precioso el capítulo «Una noche en vela junto a la tumba del Señor». Libro de divulgación, muy útil y de interés para el pueblo cristiano.

F. M. F.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum. Apr.-Jun. 1954.—P. Albertus Fazokas, O. P.: *De identitate Corporis Christi Mystici cum Ecclesia visibili, in doctrina dionysiana S. Thomae de "Regeneratione" spirituali.*—Dr. L. Bender, O. P.: *Organorum humanorum transplantatio.*—P. B. M. Lemeer, O. P.: *Autour du Primat de Rome.*—B. L. B. Gillon, O. P.: *Negatio realis, negatio negationis.*

Antonianum. Aprilis, 1954.—Damianus Van den Eynde, O. F. M.: *Notices sur quelques "Magistri" du XII siècle.*—Ludgerus Meier, O. F. M.: *De praedicatione dominicana sermonibus Capestranensibus Erfordiae parallela.*—Robertus Zavalloni, O. F. M.: The process of choice in therapeutic *counseling.*—Ottokar Bonmann, O. F. M.: *De testamento librorum Joannis de Segovia.*

Arbor. Abril, 1954. n.º 100.—*En la era antibiótica,* por Florencio Bustinza.—*El despotismo ilustrado de Federico el Grande y su influencia en España,* por José María Sánchez Diana.—*Trascendencia política de lo sobrenatural, según el pensamiento del cardenal Belluga,* por Isidoro Martín. *El Sáhara español. Datos geográficos e investigaciones geológicas recientes,* por Manuel Alía Medina.—*Constantinopla y su Imperio,* por Pablo Tijan.

Arbor. Mayo 1954.—José Antonio Maravall: *La idea de Reconquista en la España medieval.*—Manuel Ubeda Purkiss, O. P.: *Cibernética y sistema nervioso.*—Alfonso Roig: *El arte de hoy y la Iglesia.*—Eugenio Ortíz de Vega: *La espeleología.*—José Luis Varela: *Sobre la saudade.*—Florentino del Valle: *Hora dramática de los sacerdotes obreros.*—Francisco de A. Caballero: *La misión de Milton Eisenhower y su informe sobre América hispana.*

Archivum Historicum Societatis Jesu. Jan.-Jun., 1954.—Charles Van de Vorst: *La Compagnie de Jesùs et le passage à L'Ordre des Chartreux.*—Làszlo Lukàcs, J. S.: *Die Gründung des Wiener päpstlichen Seminars und des Nuntius Giovanni Delfino.*—Pedro de Leturia, S. J.: *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales en el siglo XVI.*

Biblica. Fasc. 2. 1954.—G. R. Driver: *Ezekiel: Luinguistic and Textual Problems.*—J. A. E. Van Dodewaar: *Jésus s'estil servi Lui-meme du mot "Evangile"?.*—M. Rehm: *Die Bedeutung habräischer Wörter bei Hieronymus.*—J. J. Rabinowitz: *The Legal Document from Murabba'at.*—J. Reuss: *Die Evangelienkatanen in Cod. Archivio di S. Pietro, gr. B.* 59. A. Fernández-G. Bressan: *El Sinnor* (2 *Sam.* 5, 6-8).

Civilta Cattolica (La). Marzo, 1954.—*Pío XII ministro della parola,* D. Grasso, S. I.—*Variazioni dopo la seconda Settimana del libro,* E. Baragli, S. I.—*Il culto della "Bogorodica" nella Russia di ieri e di oggi,* U. A. Floridi, S. I.—*Luci e ombre ne problema dei virus,* G. Bosio.—*Giuseppe Ricciotti: La "era dei-martiri",* D. Mondrone, S. I.—*"L'oumo e lo Stato",* A. Messineo, S. I.

Die Neue Ordnung. Heft 2. 1954. — H. Barion: *Toleranzansprache Pius XII.*—L. Lohimiller: *Geistige Proletarisierung.*—E. Welty: *Familienministerium.*—No: *Krise der Arbeiterpriester.*

Estudios. Septiembre-Diciembre, 1953.—*Causalidad instrumental de la Maternidad divina,* por el Rvdo. P. Lucas Donnelly, O. de M. (continuación).—*El problema de la trascendencia,* por el Rvdo. P. Martín Ortúzar, O. de M. (continuación).—*El agua natural no quebranta el ayuno,* por el Rvdo. P. Ramón Iribarre.—*La dialéctica y el casuismo en Calderón,* por Everett W. Hesse.

Estudios Eclesiásticos. N.º 109. Abril-Junio. 1954.—Sagués, José: *In Memoriam. El P. J. Madoz, S. J.*—Lodos, Francisco: *La enseñanza en el nuevo Concordato.*—Dalmau, José M.ª: *La Analogía en el concepto de persona.*—Jesús María Granero: *Novum Pascha.*

Gregorianum. 1954. Vol. XXXV, 2.—G. Klubertanz, S. I.: *The Teaching of Thomistic Metaphysics.*—G. F. Klenk, S. I.: *Existenzphilosophie und Religion bei Karl Jaspers.*—P. Galtier, S. I.: *La conscience humaine du Christ.*

Hispania. Julio-Septiembre, 1953.—Juan Torres Fontes: *El Obispado de Cartagena en el siglo XIII.*—Juan Reglá: *La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio.*

La Civilta Cattolica. Aprile. 1954.—*La polemica sulla Comunitá Europea di Difesa,* por A. Brucculeri, S. J.—*L'emancipazione della donna sovietica e una campagna del P. C. I.,* por U. A. Floridi, S. J.—*Uno e inumerabile il giudice dell'arte,* por G. Rovella, S. J.—*Il fondamento della vigente legislazione statunitense sull'immigrazione,* por C. Giachetti, S. J. *S. Ignazio di Loyola e l'Italia,* por A. Martini, S. J.—*"I papi in campagna",* por F. Cavalli, S. J.

La Civilta Cattolica. Maggio. 1954. — *Allocuzione pasquale di S. S. Pio XII.—Problemi della scuola italiana nelle discussioni parlamentari,* por F. Trossarelli, S. J.—*Il problema teleologico nella speculazione moderna,* por G. Bortolaso, S. J.—*Sorprese ed incignite degli antibiotici,* por G. Bosio, S. J.—*Enciclopedia apologetica della religione,* por S. Fruscione, S. J.—*"La crisi del diritto",* por A. Messineo, S. J.

La Civilta Cattolica. Maggio. 1954.—*Tolleranza e comunitá dei popoli,* por A. Messineo, S. J.—*Psicologia e cinematografia,* por E. Valentini, S. J. *"Le mie prigioni", oggi,* por D. Mondrone, S. J.—*La superiorità nordica nel diritto statunitense sull'immigrazione,* por G. Giachetti, S. J.—*Enciclopedia del sacerdozio,* por E. Fruscione, S. J.—*La Chiesa cattolica e la conversione,* por D. Grasso, S. J.

La Scuola Cattolica. Marzo-Abril, 1954.—G. B. Guzzetti: *La proprietà privata* (I).—B. Citterio: *La riforma del clero nella trilogia de S. Bernardo.*—L. Giussani: *Da Amsterdam ad Evanston.*

Manresa. Enero-Marzo. 1954. Núm. 98.—Eusebio Hernández: *La mística natural. Caminos para el contacto místico natural del alma con Dios* Miguel Nicolau: *A quiénes se deben dar todos los Ejercicios y a quiénes sólo algunos.*—Ignacio Iparraguirre: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús según la obra del P. de Guibert.*

Nouvelle Revue Theologique. Mars. 1954.—*L'idée de religion chrétienne,* A. Marc, S. I.—*Jenue et charité dans la Liturgie du Careme,* Abbé A. Guillaume.—*In memoriam. Le Père Pierre Charles, S. I.,* J. Levie, S. I. *L'intolérance cléricale,* P. Charles, S. I.—*Platonisme et Plotonisme dans l'Ecclésiologie russe orthodoxe,* S. Tyszkiewicz, S. I.—*L'Eglise catholique en Pologne en* 1953, E. Bergh, S. I.

Nouvelle Revue Theologiquc. Avril.1954.—*L'idée de religion chrétienne. II, por A. Marc, S. J.—Nature et Position du Sacerdoce,* por J. Beyer, S. J. *Josué à la bataille de Gabaon,* por G. Lambert, S. J.—*Pourquoi ne seront-ils pas prètres?,* por P. Delooz, S. J.—*Bréviarire, Missel, Calendrier,* por Abbé Chauve-Bertrand.

Nouvelle Revue Theologique. Maj. 1954.—*Actualité du quatrième évangile,* por Lèon-Dufour, S. J.—*Nature et Position du Sacerdoce,* por J. Beyer, S. J.—*Le Chrétien et la Souffrance,* por J. Gonsstte, S. J.—*Le problème synoptique. A propos d'un livre récent,* por Chan. L. Cerfaux.—*Le Concordat entre le Saint-Siègue et l'Espagne,* por A. Blanch, S. J.—*Pour une théologie de la paroisse,* por Abbá A. Ryckmans.—*L'éveque dans la tradition pastirale du XVI siècle,* por L. De Coninck, S. J.

Pensamiento. Abril-Junio, 1954. N.° 38.—*El valor humano de la Metafísica según los grandes filósofos griegos,* por Salvador Cuesta, S. J.—*La*

ciencia moderna y el problema de la creación. Actitud de las cosmogonías recientes, por Ramón Puigrefagut, S. J.—*¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?*, por José María Díez-Alegría, S. J.

Razón y Fe. Mayo. 1954. Núm. 676.—J. L. Micó: *Sobre la esencia de la poesía y los dogmas marianos.*—R. M. De Hornedo: *En el VII centenario de la Universidad de Salamanca: I, espíritu religioso de sus estatutos.*—J. Iriarte: *Atomos y conflagraciones con una gota de añeja filosofía.*—E. Guerrero: *La libertad del filósofo católico en un discurso del Papa.*—J. M. Alejandro: *En la hora crepuscular de Europa.*

Revue Biblique. Janvier. 1954.—L.-H. Vincent, O. P.: *Le temple hérodien d'après la Misnah.*—J. Coste, S. M.: *Le texte grec d'Isaie XXV, 1-5.*—A.-M. Dubarle, O. P.: *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques.*—L.-H. Vincent, O. P.: *L'Antonia, palais primitif d'Hérode.*—B. Couroyer, O. P.: *Dieux et fils de Ramsès.*

Recherches de Science Religieuse. Avril-Juin.—Jean Daniélou: *La Charrue symbole de la Croix.*—Paul Galtier: *Les Origenes de la Pénitence irlandaise.*

Revue de L'Université D'Ottawa. Janvier-Mars. 1954. — Jean-Charles Laframboise, O. M. I.: *Le Dogme de l'Immaculée Conception et les tems présents.*—Jules Martel, O. M. I.: *Propos à l'occasion du cinquantième anniversaire de la publication du "Motu Proprio" de Pie X sur la musique sacrée.*—Emile Martin, de l'Oratoire: *Le "Motu Proprio" et les compositeurs.*—M. L'abbé Gaston Roussel: *Les maîtrises et chorales françaises cinquante ans aprés le "Motu Proprio".*—Eugéne Nadeau, O. M. I.: *l'origine des missions de la Baie James.*—Gaston Carrière, O. M. I.: *L'Eglise canadienne vers 1841.*—A. Ch. de Guttenberg: *Cornelius Krieghoff.*—J. Rhéal Laurin, O. M. I.: *Période contemporaine en historie de l'Eglise.*

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Janvier. 1954. — Y. M. J. Congar: *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique.*—Geiger: *Bulletin de philosophie: Métaphysique.*—Dubarle, Walty, Spicq: *Bulletin de Théologie.*—Walty: *Bulletin de théologie protestante.*

Recherches de Theologie Ancienne et Medievale. Juillet-Décembre 1953. P. Nautin: *L'Adversus haereses d'Irénée, livre III. Notes d'exégèse.*—Ph. Delhaye: *Le bien supreme d'après le Policraticus de Jean de Salisbury.*—I. Brady, O. F. M.: *Two sources of the Summa de homine of Saint-Albert the Great.*—P. Debongnie: *Les classes de textes de l'Imitation.* — G. Mathon: *Un florilège à l'abbaye de Saint-Amand au temps d'Hucbald.*—P. Glorieux: *Le prètendu Liber sententiarum d'Alain de Lille.*

H. F. Dondaine, O. P.: *Date du Commentaire de la Hiérarchie céleste de Saint-Albert le Grand.*—K. Hammer: *Johannes von Macheln, ein Theologe des 15 Jahrhunderts.*

Revista de Espiritualidad. Enero-Junio. 1954.—Amador de la Sagrada Familia: *La definición dogmática de la Inmaculada. Oportunidad y actualidad.*—Evaristo de la Virgen del Carmen: *Hacia la suma pureza de María Inmaculada. ¿Tuvo o no tuvo débito la Virgen?*—Balbino del Carmelo: *La Inmaculada y la vida espiritual (Enseñanzas de León XIII, el B. Pío X y S. S. Pío XII).—Isidoro de San José: María Inmaculada y la espiritualización del hombre.*—Nazario de Santa Teresa: *Inmaculada y Humanismo.—José María Díaz Cerón, Pbro.: La Madre Cecilia del Nacimiento, O. C. D., y la Inmaculada.*—Fortunato de Jesús Sacramentado: *La Madre Sarazu y la Inmaculada. Un aspecto interesante de su devoción mariana.* Segundo de Jesús: *La acción de María en las almas.* -Enrique del Sagrado Corazón: *En torno a la percepción o experiencia mística de María.*—Román de la Inmaculada: *La devoción a María como medio de perfección.*—Joaquín de la Sagrada Familia: *Esclavitud de amor, piedad filial y vida marieforme.*—Alberto de la Virgen del Carmen: *La Virgen María en la espiritualidad carmelitana.*—Adolfo de la Madre de Dios: *María-Antonieta de Geuser y Grandmaison. Aspectos de su espiritualidad mariana.*

Revista de Filosofía. Oct.-Dic. 1953. Núm. 47.—Joseph Moreau: *El idealismo platónico.*—Gustavo Bueno Martínez: *Para una construcción de la idea de persona.*—Octavio Nicolás Derisi: *Inteligencia, ser y vida.*—P. Erardo W. Platzeck, O. F. M.: *La combinatoria luliana.*—José Pemartín: *Sobre el problema del tiempo.*

Revista Española de Derecho Canónico. Enero-Abril 1954.—*El Concordato español de* 1953: *Significación y caracteres,* por Laureano Pérez Miel, Presbítero.—*El nuevo Concordato español y el Derecho público eclesiástico* por Emilio Fogliasso, S. D. B.—*El catolicismo, religión de la nación,* por Manuel González Ruiz, Pbro.—*Los clérigos y los cargos públicos en el Concordato español,* por Sabino Alonso Morán, O. P.—*Las actividades de la Acción Católica según el Concordato español,* por Arturo Alonso Lobo, O. P.—*Los religiosos en el Concordato de* 1953, por Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F.

Revista Española de Derecho Internacional. N.º 2. 1952.—Gabriel Salvioli: *Sobre la delimitación de la competencia legislativa en el ordenamiento internacional.*—José Luis Azcárraga: *Régimen jurídico de los espacios marítimos.*—Werner Glodschmidt: *Codificación del Derecho Internacional Privado argentino.*—Antonio Marín López: *El problema de las relaciones entre el Derecho interno y el Derecho Internacional en las Constituciones* Luciano Pereña Vicente: *El concepto del Derecho de gentes en Francisco de Vitoria.*

Revista Española de Teología. Oct.-Dic. 1953. — Antonio M. Javierre, S. D. B.: *La Sucesión Apostólica y la I Clementis.*—P. Alejandro de Villalmonte, O. F. M. Cap.: *El argumento "Ex caritate" en la Doctrina Trinitaria de San Buenaventura.*—Joaquín María Alonso, C. M. F.: *Razón ontológica de la mediación pacificadora de Cristo.*—José Hellín, S. I.: *La noción de participación según Santo Tomás.*

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Marzo-Aprile. 1954.—Fr. A. Gemelli, francescano: *Le aporie della moderna psicologia.*—F. Rivetti Barbó: *La filosofia di Ludovico Geymonat nella sua fase neopositivistica.*—G. Vecchi: *Filosofia dell'arte.*—E. Bettoni: *Il "Duns Scoto" di Stefano Gilson.*

Revue Philosophique de Louvain. Février. 1954.—Antoine De Coninck: *La connaissance humaine est-elle radicalement "historique"?*—Richard De Smet: *Langage et connaissance de l'Absolu chez Çamkara.*—Paul Ricoeur: *Etude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl.*—Alphonse De Waelhens: *Heidegger et le problème de la métaphysique.*—Fernand Van Steenberghen: *A travers la littérature thomiste récente.*

Revista Portuguesa de Filosofia. Abril-Junho. 1954. — M. F. Sciacca: *Vinte e três Séculos depois da sua Morte.*—Henrique Vaz: *A Dialéctica das Ideias no "Sofista".*—J. Moreau: *Educaçao e Politica segundo Platao.*—A. Freire: *As Ideias estéticas de Platao*

Salmanticensis. Vol. 1. Fasc. 1. 1954.—V. Beltrán de Heredia, O. P.: *La Cancillería de la Universidad de Salamanca.*—J. A. De Aldama, S. J.: *Bayo y el estado de naturaleza pura a través de la refutación bayana de Ripalda.*—M. Cabreros de Anta, C. M. F.: *El derecho de representación.* J. Riesco Terrero: *Hacia el verdadero concepto de la metafísica.*—V. Muñoz, O. de M.: *La enseñanza de la lógica en Salamanca en el siglo XVI.*

Scholastik. Heft. II. 1954.—*Die Unbefleckte Empfängnis als heilsökonomisches Zeichen,* Von Otto Semmelroth, S. J.—*Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcels,* Von Helmut Ogiermenn, S. J.—*Sein, Leben und Erkennen,* Von Caspar Nink, S. J.—*Die Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik,* Von Wolfgang Büchel, S. J.—*Die Konkordanz "Veritatis et sobrietatis verba loquor", ein Werk des Benedikt von Asinago, O. P. oder des Thomas von Sutton, O. P.?,* Von Franz Pelster, S. J.

The Thomist. April. 1954.—*The presence, Mission, and Indwelling of the divine persons in the just,* por Luigi Ciappi, O. P.—*The physics of local mation,* por Gavin Ardley.—*Naming god in St. Augustine's Confessions,* por Sister Ritamary Bradlet, C. H. M.—*The Meaning of philosophy in the Hellenistic-Roman World,* por Anton Hermann Chroust.

Verdad y Vida. Enero-Junio. 1954. Pedro de Alcántara: *La Redención y el débito de María, Siglos XVII-XVIII.*—Alejandro de Villalmonte: *La*

Inmaculada y el débito del pecado.—Juan de Bonnefoy: *La negación del "debitum peccati" en María.*—Laureano María de San Bartolomé: *La Inmaculada y la causa de la muerte de María.*—Isidro de Guerra: *La gracia inicial en la Inmaculada en la Mariología de Carlos del Moral.*—Feliciano de Ventosa: *El Rvdo. Padre Jacinto de Peñacerrada y la Inmaculada.* Antonio Eguiluz: *Fr. Pedro de Alva y Astorga, O. F. M., en las controversias inmaculistas.*

Zeitschrift Fur Katholische Theologie. 2 Heft. 1954.—P. Gaechter: *Jakobus von Jerusale.*—E. Gutwenger: *Das menschliche Wissen des irdischen Christus.*—K. Rahner: *Theologisches zum Monogenismus II.*

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
11 - VI - 1954

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA

Dedicado a la Santísima Virgen María, en el primer Centenario de la definición dogmática de su Inmaculada Concepción.